RECHERCHES

SUR

L'ORIGINE ET LA NATURE

DES

MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

PAR

M. P. FOUCART

EXTRAIT

DES MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

TOME XXXV, 2e PARTIE



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, RUE DE LILLE, 11

M DCCC XCV


The
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

RECHERCHES

SUR

L'ORIGINE ET LA NATURE

DES

MYSTÈRES D'ÉLEUSIS.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

Les mystères d'Éleusis ont été l'objet de nombreux travaux; je n'oserais pas dire que ceux-ci ont obscurci la question; mais, à coup sûr, ils ne l'ont pas éclaircie. Après avoir lu tout ce qu'on a écrit sur la matière, le lecteur, troublé par la diversité et le vague des explications proposées, se demande, sans trouver une réponse précise, en quoi consistait l'initiation et quel en était le but; ce qu'on apprenait aux mystes et de quelle manière. — Faut-il donc renoncer à trouver la solution du problème? Je ne le crois pas, mais à condition de suivre une marche différente. Il faut, avant tout, rechercher l'origine des mystères; si l'on parvient à savoir d'où ils sont venus, la connaissance de la religion qui leur a donné naissance aidera certainement à comprendre quelle en a été la tendance et l'esprit général.

IMPRIMERIE NATIONALE.

La première question à étudier est donc celle-ci : Déméter est-elle une divinité hellénique ou étrangère? Sur ce point, les Grecs n'avaient pas d'hésitation : ils reconnaissaient qu'ils avaient emprunté à d'autres nations la plupart de leurs dieux; en particulier, ils assimilaient Déméter et Dionysos à Isis et à Osiris et ils attribuaient à des colons égyptiens l'introduction de leur culte. Jusqu'au commencement du siècle, les érudits ont répété leurs témoignages, sans en discuter la valeur. Par une réaction exagérée contre ce manque de critique, les savants modernes ont rejeté en bloc tous ces récits comme des fables surannées; écartant dédaigneusement toutes les traditions légendaires, ils ont à peine admis que quelques éléments étrangers étaient venus s'adjoindre à la religion primitive de Déméter, mais sans la modifier profondément. Pour le plus grand nombre, c'est une divinité purement pélasgique, c'est-à-dire née sur le sol de la Grèce, parmi les plus anciennes populations de la péninsule; quelques-uns même ont pensé que les mystères ne seraient pas autre chose que l'antique religion, proscrite par les conquérants qui asservirent les Pélasges, mais conservée dans le secret par les descendants des vaincus. Telle est la théorie qui a prévalu dans les travaux modernes sur la mythologie; mais on peut dire qu'elle repose sur une simple affirmation, plutôt que sur une démonstration.

A mon avis, la critique a fait fausse route en appliquant à l'âge légendaire la méthode qui convient aux temps historiques, et en rejetant comme des contes fabuleux toutes les traditions que les Grecs nous ont transmises sur les siècles antérieurs à la guerre de Troie. Un exemple cependant aurait dû avertir que, pour ces âges reculés, il fallait assouplir la raideur de la méthode. Pendant longtemps, la légende de Cadmus a été consi-

dérée comme une fable née de l'imagination populaire, sans aucun fondement; maintenant, au contraire, tout le monde admet, comme un fait positif dont on a la preuve, l'arrivée des Phéniciens en Grèce à une date fort ancienne et l'introduction de leur alphabet. Pourquoi se montrer plus dédaigneux à l'égard des récits légendaires où se conserve le souvenir des établissements égyptiens en Grèce et de leur influence sur la religion? Non pas qu'il faille se hâter de traduire tous les mythes et toutes les légendes en faits historiques. Beaucoup sont de pures inventions; mais il y en a qui reposent sur un fond de réalité, développé, transformé par l'imagination populaire.

Tel est le cas pour la légende de Déméter arrivant en Attique et enseignant aux habitants d'Éleusis l'art de cultiver le blé. Qu'y a-t-il de réel dans cette fable? Ce fait, que l'agriculture ne s'est pas développée peu à peu chez les Grecs et par leurs efforts successifs, mais qu'elle fut introduite d'un seul coup par des étrangers, progrès qui parut si merveilleux qu'on l'attribua à une divinité. Et ici la légende trouve une confirmation inattendue dans l'histoire naturelle. Le blé et l'orge ne sont pas des plantes qui poussent spontanément sur le sol de la Grèce. Les botanistes ne les ont rencontrées à l'état sauvage que dans le bassin de l'Euphrate[1]; c'est de là qu'elles se sont

[1] Voir A. de Candolle, *L'origine des plantes cultivées*, 1883, p. 284-288. Il cite le témoignage de Bérose pour l'antiquité et, dans les temps modernes, celui d'un docteur en médecine, membre de plusieurs sociétés d'agriculture, Olivier. Nous reproduisons le passage emprunté au *Voyage dans l'empire ottoman*, 1807, t. III, p. 460 : « Le 16, nous fîmes 12 milles, sans nous éloigner beaucoup du fleuve (l'Euphrate). Le terrain était aussi mauvais, aussi impropre à la culture que celui que nous avions vu les jours précédents. Nous trouvâmes près du camp, dans une sorte de ravin, le froment, l'orge et l'épeautre, que nous avions déjà vus plusieurs fois en Mésopotamie. » Candolle conclut que la région de l'Euphrate a été le centre de l'ha-

répandues dans le monde à l'état cultivé. Que sera le personnage de Déméter? Vraisemblablement, la divinité adorée par les étrangers qui firent connaître aux habitants de la Grèce les céréales et l'art de les cultiver. Par conséquent, bien loin que Déméter soit une déesse purement pélasgique, son caractère essentiellement agricole prouve qu'elle est d'origine étrangère et qu'elle a été apportée du dehors en Grèce, comme l'a été l'agriculture.

Les auteurs grecs et les annalistes de l'époque des Ptolémées font remonter à la plus haute antiquité les établissements des Égyptiens en Grèce. Ce qui a empêché les historiens modernes de tenir compte de leur témoignage, c'est la croyance que les Égyptiens avaient horreur de la mer, considérée par eux comme l'élément de Typhon, l'ennemi d'Osiris[1], et ils en ont conclu qu'ils n'ont pas pu avoir sur les Grecs une influence directe, puisqu'ils n'osaient pas se risquer sur la Méditerranée. Cette opinion est tellement entrée dans la science courante que dans une *Histoire de la civilisation ancienne,* publiée en 1888, on lit que les Égyptiens n'aimaient pas à sortir de chez eux et qu'ils n'eurent pas de marine avant la 26e dynastie.

C'est une erreur enracinée qu'il est temps de faire disparaître. Les preuves ne manquent pas : des documents originaux, des faits matériels montrent de la manière la plus évidente que, dès les temps les plus anciens, les Pharaons eurent des vaisseaux sur la Méditerranée; que des rapports entre l'Égypte et le monde grec ont pu exister, et ont existé en effet, plusieurs siècles avant la guerre de Troie.

bitation du blé, mais qu'en dehors de cette région le blé n'a probablement jamais existé que cultivé.

[1] Chæremo, cité par Porphyre, *De abstin.*, IV, 8. — Plutarch., *De Isid. et Osir.*, 32.

Le témoignage le plus ancien relatif à la marine égyptienne dans la Méditerranée remonte à la 6e dynastie. Le roi Pépi Ier transporta par mer un corps de troupes qu'il débarqua en un point situé probablement entre El-Arich et Gaza.

Un roman conservé au musée de Berlin, et qui est censé se passer sous la 12e dynastie, mentionne des relations avec les peuples du Nord, Hâinibou, *ceux qui sont au delà,* terme qui servit plus tard à désigner les Ioniens. Il est possible que le romancier ait cherché à vieillir la date de son récit; mais l'écriture du papyrus ne permet pas de la faire descendre plus bas que la 18e dynastie.

A partir de celle-ci et du règne de Thoutmès III, le grand conquérant, il est certain que les Égyptiens ont été en rapport avec les populations de la mer Égée, et même qu'ils les ont soumises à leur domination. Une stèle trouvée dans le temple d'Ammon à Karnak, maintenant au musée du Caire, nous a conservé un poème composé pour célébrer les victoires de Thoutmès III[1]. Le roi est représenté adorant le Dieu, qui lui répond :

« Je suis venu, je t'accorde d'écraser la terre d'Orient; la Phénicie et Cypre sont sous la terreur; je leur fais voir Ta Majesté couverte de ta parure de guerre, quand tu saisis tes armes sur le char.

« Je suis venu, je t'accorde d'écraser les peuples qui résident dans leurs ports, et les côtes de la Cilicie tremblent sous la terreur; je leur fais voir Ta Majesté, etc.

« Je suis venu, je t'accorde d'écraser les peuples qui résident dans leurs îles; ceux qui vivent au sein de la mer sont sous tes rugissements; je leur fais voir Ta Majesté, etc.

[1] Ph. Virey, *Notice des principaux monuments exposés au musée de Gizeh*, n° 213. — Le Caire, 1893.

« Je suis venu, je t'accorde d'écraser les Libyens (Tahennou); les îles des Danaens sont au pouvoir de ta volonté; je leur fais voir Ta Majesté, etc.

« Je suis venu, je t'accorde d'écraser les contrées maritimes; tout le pourtour de la grande zone des eaux est lié à ton poing; je leur fais voir Ta Majesté, etc. »

D'autres monuments montrent que les Égyptiens soumirent les îles de la mer Égée sous Thoutmès III. Dans le tombeau de Rekhmara, préfet de Thèbes, une série de tableaux représentent l'apport des tributs par les nations vassales de l'empire. L'un d'eux est accompagné de la mention suivante : « Viennent et sont les bienvenus les princes de Phénicie et des îles qui sont au milieu de la Très-Verte [1]. »

Il est probable que les îles de la mer Égée avaient été soumises par les Phéniciens et qu'elles passèrent, en même temps qu'eux, sous l'empire des Pharaons. Ceux-ci exercèrent dans l'Archipel une domination réelle; ils envoyaient des délégués, analogues aux *missi dominici* de Charlemagne, qui allaient en leur nom visiter les pays soumis, surveiller les princes vassaux et faire expédier le tribut. Nous connaissons l'un des envoyés de Thoutmès III, nommé Thoutii.

Sur une patère d'or que possède le musée du Louvre, il est appelé « délégué du roi en tout pays étranger et dans les îles qui sont au milieu de la Très-Verte ».

La domination égyptienne se maintint, pendant la 18e dynastie, sur les Phéniciens et, par suite, sur les îles de l'Archipel où ils s'étaient établis. Les expéditions de Ramsès II

[1] Ph. Virey, *Tombeau de Rekhmara*, dans les Mémoires de la mission du Caire, t. V.

étendirent encore l'empire des Pharaons dans le bassin de la Méditerranée.

Sous Ramsès III (20e dynastie), les peuples de la mer formèrent une coalition pour s'emparer de l'Égypte. Leur défaite est racontée dans la grande inscription gravée sur les pylônes de Médinet-Abou, et représentée dans la première salle du temple. Parmi les envahisseurs figure encore une tribu appelée Achaious, qui paraissent bien être les mêmes que les Achéens; ils sont déjà nommés dans les monuments de Ramsès II et de Menephtah.

On voit aussi, par les épopées homériques, que les Grecs avaient une certaine connaissance de l'Égypte.

L'*Iliade* parle de Thèbes aux cent portes et de ses richesses (III, 381).

L'*Odyssée* mentionne l'île de Pharos (IV, 355). Ulysse, dans le récit de ses aventures, récit dû tout entier à son invention, mais qu'il devait s'efforcer de rendre vraisemblable, raconte son voyage en Égypte et de là à Sidon (XIV, 246) comme une chose que ses auditeurs pouvaient croire sans difficulté.

Le séjour de Ménélas en Égypte a trouvé place au quatrième chant du poème. Hélène en a rapporté des présents : une coupe d'argent donnée par la femme d'un riche Thébain, appelé Thon, dans lequel Chærémon reconnaissait le nom égyptien de Thumi, et aussi ce fameux *νηπενθές* qui, mêlé au vin, faisait oublier la douleur (229), remède qui n'a rien de fabuleux et dont les femmes de Thèbes faisaient encore usage au temps de Diodore (I, 97). Il est aussi question des habiles médecins de l'Égypte et de leur connaissance des plantes (IV, 231).

Les témoignages matériels sur les rapports de l'Égypte et de

la Grèce, dans les siècles qui ont précédé la guerre de Troie, ne font même plus défaut. Des découvertes imprévues ont remis sous nos yeux la preuve des échanges qui avaient lieu entre les deux peuples.

Je laisse de côté les nombreux objets sur lesquels les archéologues ne se sont pas encore mis d'accord, comme les statuettes de bronze trouvées à Mycènes, que les uns revendiquent pour la Phénicie et les autres pour l'Égypte.

Il n'y a pas de discussion pour le plafond de la tombe d'Orchomène, connue sous le nom de Trésor de Minyas et qui est certainement antérieure à la guerre de Troie. Dans les détails (les enroulements en spirale, les lacis, la fleur du lotus légèrement déformée, les rosettes) aussi bien que dans la disposition générale de ses ornements, la décoration offre la ressemblance la plus frappante avec la décoration de tombes égyptiennes de la 18e et de la 19e dynastie[1]. Si l'on ne peut affirmer qu'elle a été exécutée par des artistes égyptiens, on est certain du moins qu'elle a été faite sur un modèle égyptien.

D'autre part, on a remarqué que plusieurs des vases représentés dans le tombeau de Rekhmara comme apportés par les tributaires de la Phénicie et des îles de la Méditerranée sont de même forme et de même style que les poteries dites de la mer Égée et les vases mycéniens. M. Flinders Petrie a découvert des poteries du même type à Kahun (12e dynastie) et à Gurob (18e dynastie).

La botanique même fournit un rapprochement assez curieux. On a trouvé dans les tombeaux de Deir el-Bahari des fleurs et des plantes desséchées qu'a étudiées Schweinfurth, le célèbre explorateur de l'Afrique. Il y a signalé un certain lichen, ayant

[1] Perrot, *Histoire de l'art*, t. VI, p. 543, fig. 220. — Prisse d'Avennes, *Histoire de l'art égyptien*, t. I.

des propriétés médicales, qui n'a jamais poussé en Égypte et qui ne peut y pousser à cause des conditions de température, mais qu'on trouve en Crète et dans les îles de l'Archipel[1]. C'est donc de là qu'il a été apporté en Égypte. Encore aujourd'hui, ce lichen se vend dans les bazars du Caire, et c'est de Crète qu'on le fait venir, comme au temps de la 18e dynastie.

Les preuves décisives ont été fournies par les fouilles que la Société archéologique d'Athènes a poursuivies dans les tombeaux de Mycènes et qui se sont succédé dans ces dernières années. Il suffira de les énumérer.

En 1887, scarabée portant le nom de la reine Tii, femme d'Aménophis III[2].

En 1888, plusieurs fragments de vases de faïence égyptienne; sur l'un d'eux, le bas du cartouche d'Aménophis[3].

En 1891, deux fragments d'une plaque en terre, avec le haut et le bas du cartouche d'Aménophis III[4].

Il faut faire un certain effort pour se persuader que peut-être dès le temps de la 12e dynastie, certainement à partir de la 18e, les peuples établis dans le bassin oriental de la Méditerranée furent unis par de fréquentes communications. Mais, lorsqu'une fois on s'est familiarisé avec l'idée d'un empire égyptien établi dans le bassin de la mer Égée et sur une partie des côtes, et ayant duré du XVIIe au XIIIe siècle avant notre ère, on est amené à chercher quelque trace de ce fait dans les parties légendaires de l'histoire grecque.

Telle est, par exemple, la tradition des Danaïdes dans la tra-

[1] Schweinfurth, *Ueber Pflanzenreste aus altægyptischen Græbern*, dans les *Berichte der Deutschen Botanischen Gesellschaft*, 1884, p. 371, n° 45.

[2] Ἐφημερὶς ἀρχαιολ., 1887, pl. 13, n° 21.

[3] *Ibid.*, 1888, p. 156.

[4] *Ibid.*, 1891, p. 18 et pl. 13.

gédie d'Eschyle. Le roi fugitif avait touché à l'île de Rhodes; un scarabée, au nom d'Aménophis, trouvé à Ialysos, prouve que, depuis longtemps déjà, les vaisseaux de l'Égypte abordaient dans l'île, soit qu'ils y vinssent directement, soit qu'ils suivissent les côtes. Danaüs, en cherchant un asile dans l'Argolide, ne se dirigeait pas vers une terre inconnue : il y avait plus de deux siècles que les Égyptiens étaient en rapport avec Mycènes. Argos ne leur était pas soumise, mais elle était assez voisine des îles qui leur obéissaient pour que l'arrivée du héraut réclamant les fugitifs n'eût rien d'étrange, et pour que ses menaces fussent autre chose qu'une vaine bravade. Il ne s'ensuit pas que la légende de Danaüs soit un fait historiquement prouvé; j'ai voulu seulement montrer qu'elle s'accordait assez bien avec les souvenirs qu'avait laissés chez les Grecs la domination des Pharaons dans l'Archipel.

Voici maintenant un fait que Plutarque a raconté avec des détails très précis[1], auquel on n'a pas accordé jusqu'ici la valeur qu'il mérite. A l'époque où les Spartiates étaient les maîtres de la Béotie, Agésilas fit ouvrir, près d'Haliarte, le tombeau d'Alcmène, pour envoyer à Sparte les restes de la mère d'Hercule. D'après un Thébain qui assistait à ces fouilles avec tristesse et indignation, on y trouva un petit bracelet de bronze, deux amphores en terre cuite et une plaque de bronze sur laquelle étaient des lettres très anciennes, que nul ne put comprendre, mais qui ressemblaient à l'écriture égyptienne. Agésilas l'envoya au roi d'Égyte et le pria d'en demander l'explication aux prêtres. Le prophète de Memphis appelé Konouphis, après avoir recherché dans de vieux livres les caractères de toute sorte,

[1] Plutarch., *De genio Socratis*, 5 et 7.

déclara que c'était l'écriture en usage au temps du roi Protée. L'inscription de la tablette, suivant son interprétation, conseillait aux Grecs de célébrer une fête en l'honneur des Muses; cela signifiait, ajoutait-il, qu'ils devaient s'adonner aux études des Muses et trancher les différends par la discussion plutôt que par les armes.

Nous laisserons de côté l'interprétation donnée par le prophète de Memphis; mais le reste du récit n'a rien d'invraisemblable. On ne sera pas surpris qu'Agésilas ait fait ouvrir le tombeau d'Alcmène; les rois de Sparte étaient les descendants d'Hercule, et Hérodote a raconté quelles ruses les Lacédémoniens employèrent pour rentrer en possession des ossements d'Oreste. Quant au prétendu tombeau d'Alcmène, c'était une de ces sépultures de l'âge héroïque, faciles à reconnaître à leur forme, comme le Trésor de Minyas, et protégées contre les violations par les souvenirs religieux qui s'y rattachaient. Y trouva-t-on réellement une plaque avec des lettres? Plutarque est très affirmatif sur ce point, et sa bonne foi ne peut être mise en doute; d'autre part, le fait s'était passé au IVe siècle en présence de témoins, et il avait excité à Thèbes une vive émotion; l'auteur, qui est particulièrement curieux de ce qui touche les antiquités de la Béotie, put puiser à une bonne source les détails précis et circonstanciés de son récit. Les Grecs étaient en état de distinguer si les lettres étaient assyriennes, phéniciennes ou égyptiennes, sinon de les comprendre. Il résulterait, en somme, de l'anecdote racontée par Plutarque, qu'au IVe siècle on trouva dans un tombeau antérieur à la guerre de Troie une tablette portant des caractères hiéroglyphiques.

Le fait de la domination égyptienne dans la mer Égée pourrait mieux faire comprendre le personnage de Minos, qui paraît

si étrange à l'époque où l'on a placé son règne. La sage législation que les traditions lui attribuent, des actions auxquelles Thucydide lui-même reconnaît une réalité historique, comme l'établissement d'un empire maritime et la répression de la piraterie[1], n'ont rien qui réponde à l'état des tribus turbulentes et à demi barbares qui occupaient alors l'Hellade; elles accusent plutôt l'influence d'un peuple bien policé et voulant assurer la sécurité des mers. Les monuments égyptiens prouvent que, à cette époque, les îles de la Grande Mer étaient soumises plus ou moins directement aux Pharaons, qu'ils y envoyaient des délégués et qu'ils en recevaient les tributs. N'est-ce pas une hypothèse, sans preuve jusqu'ici, mais n'ayant rien de choquant, que Minos a été un prince vassal de l'Égypte? Peut-être même existe-il encore à Délos une trace matérielle de cette influence. Le lac sacré de Délos, qui a été creusé ou du moins arrangé de main d'homme, fait penser aux étangs sacrés des temples égyptiens. Le rapprochement se présente si naturellement qu'Hérodote, pour en donner l'idée à ses compatriotes, compara celui de Saïs au lac de Délos[2]. Ce lac, qui est unique en Grèce, ne pourrait-il pas être le reste d'un sanctuaire égyptien fondé à l'époque où l'île était sous la suzeraineté des Pharaons?

PREMIÈRE PARTIE.

CARACTÈRES COMMUNS D'ISIS ET DE DÉMÉTER.

On peut admettre maintenant que l'Égypte fut en rapports directs avec les Grecs, au moins depuis le XVIe siècle avant notre

[1] Thucyd., I, 4. Cf. Herodot., III, 122.

[2] *Καὶ ἐν τῷ τεμένεϊ ὀβελοὶ ἑστᾶσι μεγάλοι λίθινοι, λίμνη τέ ἐστι ἐχομένη λιθίνῃ κρηπῖδι κεκοσμημένη καὶ ἐργασμένη εὖ κύκλῳ καὶ μέγαθος, ὡς ἐμοὶ ἐδόκεε, ὅση περ ἡ ἐν Δήλῳ ἡ τροχοειδὴς καλευμένη.* (Herodot., II, 170.)

ère. Ce serait déjà suffisant pour affirmer *a priori* qu'ils ont reçu de l'Égypte quelques-uns de leurs dieux. Étant donné en effet un peuple d'une civilisation avancée en contact avec des tribus à demi barbares, il est certain que celles-ci emprunteront à cette race supérieure une partie de sa religion. Il n'est pas contesté, par exemple, que les peuplades helléniques reçurent des Phéniciens non seulement l'écriture et les arts industriels, mais plusieurs de leurs divinités, Aphrodite, Héraclès. Pourquoi les Égyptiens auraient-ils exercé une influence moins sensible? Comment le culte d'Isis, qu'à l'époque historique leurs marchands portèrent partout avec eux[1], ne se serait-il pas introduit chez les Pélasges, qui en étaient encore au culte grossier et primitif des éléments divinisés?

Mais je n'ai pas l'intention de m'en tenir au seul raisonnement, et il faut aborder la démonstration directe. Les Grecs ont assimilé Déméter et Dionysos à Isis et à Osiris. On leur a reproché de vouloir reconnaître leurs dieux partout, et cette critique est souvent justifiée. Laissons donc de côté leurs identifications; étudions le culte de la Déméter Éleusinienne dans les auteurs et dans les inscriptions, et celui d'Isis dans les sources égyptiennes; puis voyons si les deux Déesses présentent des ressemblances, non pas superficielles et accidentelles, mais portant

[1] C'est ce culte qu'à l'époque historique nous voyons les Égyptiens apporter avec eux dans les pays où ils se fixent. Dès le IVe siècle, les marchands égyptiens avaient un temple d'Isis au Pirée. (*Corpus inscr. Attic.*, II, 168.) Après la conquête macédonienne et sous l'empire, le culte d'Isis est le seul culte égyptien qui se répande dans le monde gréco-romain. N'est-il pas probable qu'il en fut de même à l'époque préhistorique? Les colons égyptiens ont apporté leur déesse nationale dans les parties de la Grèce où ils abordèrent, et les populations demi-sauvages de cette contrée adoptèrent sans difficulté la religion que des hommes d'une race supérieure leur apportaient avec l'agriculture et la civilisation. La fondation des Thesmophoria par les filles de Danaüs (Herod. II, 171), paraît donc une tradition fondée sur un fait historique.

sur les caractères essentiels de leur nature. Toutefois, il ne faudra pas chercher dans Déméter une reproduction exacte d'Isis. Les Grecs ont beaucoup emprunté aux nations étrangères, mais ils n'ont jamais copié; ils ont modifié, adapté à leur génie propre tout ce qu'ils ont reçu des autres. Si, malgré ce travail d'assimilation, on peut encore reconnaître dans la religion d'Isis les traits caractéristiques de Déméter, on sera en droit d'affirmer que la déesse d'Éleusis et ses mystères sont d'origine égyptienne.

Isocrate a marqué, avec une précision qui ne lui est pas habituelle, les deux caractères de la religion d'Éleusis. Elle rappelle aux Athéniens le double bienfait que leurs ancêtres ont reçu de Déméter : l'agriculture, qui les a fait passer de la vie sauvage à la vie civilisée, et l'initiation aux mystères, qui leur donne l'espérance du bonheur dans la vie future[1].

I

Pour le caractère agricole de Déméter et de ses mystères, il suffira de rappeler quelques faits précis.

1. Les fêtes les plus anciennes d'Éleusis, fêtes qui existaient déjà au XIe siècle avant notre ère, se rapportent à l'agriculture. Elles sont célébrées au moment où le blé verdit, où le chaume se forme, où le grain est battu sur l'aire (Χλοῖα, Καλαμαῖα, Ἀλῶια)[2]. Ce sont les seules connues jusqu'ici; mais, très vraisemblablement, il y en avait encore d'autres pour les différentes phases du développement des céréales.

[1] [Δήμητρος] δούσης δωρεὰς διτλὰς αἵπερ μέγισῖαι τυγχάνουσιν οὖσαι, τούς τε κάρπους, οἳ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν, ἧς οἱ μετασχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν. (Isocr., *Panegyr.*, 28.)

[2] Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1890, p. 26, et le commentaire que j'ai donné de ce texte dans la *Revue des études grecques*, 1893, p. 322.

2. L'usage de consacrer aux déesses d'Éleusis les prémices des récoltes en reconnaissance de leur bienfait. Observée plus ou moins religieusement suivant les circonstances, cette pieuse obligation fut rappelée plus d'une fois par l'oracle de Delphes, et elle persista jusqu'à l'époque impériale[1].

3. Le spectacle final que le hiérophante offrait aux mystes admis au degré supérieur de l'époptie était un épi de blé[2].

Déméter n'était pas seulement la déesse de l'agriculture; par une suite toute naturelle, on lui attribuait aussi l'introduction d'une vie plus civilisée, mieux réglée par les lois[3]. De là, cette double épithète donnée à la Déesse : Καρποφόρος καὶ Θεσμοφόρος[4].

Tel est aussi l'un des caractères de l'Isis égyptienne. « C'était une déesse agricole, la terre féconde, la terre noire du Delta qui produit les moissons[5]. » Un hymne de la 18e dynastie l'appelle « la créatrice de la verte moisson, qui donne la vie aux hommes, qui présente leurs biens aux dieux et leurs offrandes aux morts », — « la dame du pain », — « la dame de la bière[6] ». Aussi pouvons-nous croire que Diodore et Plutarque ont, sur ce point, résumé fidèlement les annales égyptiennes où était consignée l'histoire des dynasties divines. C'est Isis, avec Osiris, qui avait trouvé l'art de cultiver le blé et l'orge, qui, jusque-là,

[1] Voir le décret athénien du ve siècle dans *Corpus. inscr. Attic.*, t. IV, p. 59, et les textes réunis dans le *Bull. de corr. hellén.*, 1880, p. 225.

[2] Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. (Φιλοσοφούμενα, V, 115.)

[3] C'est aussi à des héros d'origine égyptienne que la tradition grecque attribue les premiers essais de civilisation : Cécrops en Attique, Danaüs en Argolide.

[4] Inscription relative aux mystères de Déméter à Éphèse. (*Bull. de corr. hellén.*, 1877, p. 289.)

[5] Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 360.

[6] Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Egypter*, p. 647. — La bière est une tisane d'orge sans houblon, en Égypte.

ne poussaient qu'à l'état sauvage; c'était encore elle qui avait donné aux hommes les premières lois[1]. Le souvenir de ce double bienfait est également rappelé dans deux hymnes à Isis trouvés en Grèce. Le plus développé est celui d'Andros[2]; mais, si le fond est conforme à la doctrine égyptienne, le traducteur grec a certainement altéré la forme de l'original, soit pour les nécessités de la versification, soit pour embellir sa matière: c'est de l'égyptien grécisé. Le second, découvert dans l'île d'Ios, me paraît avoir une bien plus grande valeur, quoiqu'il soit d'une époque plus basse (IIe ou IIIe siècle après notre ère). Il est en prose, sans doute par souci de reproduire plus exactement un original étranger, et mon confrère M. Maspero pense, comme moi, qu'on peut le considérer comme l'interprétation assez fidèle d'un texte égyptien. Voici les passages qui se rapportent à notre sujet : « C'est moi, dit la Déesse, qui ai donné la force à la justice; c'est moi qui ai établi l'union de l'homme et de la femme..., c'est moi, avec mon frère Osiris, qui ai fait cesser l'anthropophagie; c'est moi qui ai fait connaître le blé aux hommes[3]. »

On voit par ces citations qu'Isis, comme Déméter, est à la fois Καρποφόρος καὶ Θεσμοφόρος.

[1] Les Égyptiens disent *πρῶτον μὲν παῦσαι τῆς ἀλληλοφαγίας τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, εὑρούσης μὲν Ἴσιδος τόν τε τοῦ πυροῦ καὶ τῆς κριθῆς καρπόν, φυόμενον μὲν ὡς ἔτυχε κατὰ τὴν χώραν μετὰ τῆς ἄλλης βοτάνης, ἀγνοούμενον δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων..... Θεῖναι δέ φασι καὶ νόμους τὴν Ἶσιν.* (Diod., I, 14.) — Sur le tombeau d'Isis : *Ἐγὼ Ἶσίς εἰμι... καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι..... ἐγώ εἰμι ἡ πρώτη καρπὸν ἀνθρώποις εὑροῦσα.* (*Ibid.*, 27.) — *Βασιλεύοντα δ' Ὄσιριν Αἰγυπτίους μὲν εὐθὺς ἀπόρου βίου καὶ θηριώδους ἀπαλλάξαι καρπούς τε δείξαντα καὶ νόμους θέμενον αὐτοῖς.* (*De Iside et Osiride*, 13.)

[2] Le Bas, *Voyage archéologique. Inscr. des îles*, 1796.

[3] *Ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐπο[ίη]σα, ἐγὼ [γ]υ[ν]αῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα..... ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσεί[ρ]ε[ος] τὰς ἀνθρωποφαγίας ἔπαυσα, ἐγὼ πυ[ροὺ]ς ἀνθρώποις ἀνέδειξα.* (Kaibel, *Epigrammata græca*, praef., p. XXI.)

Un dernier trait complète la ressemblance entre les deux divinités. Les Égyptiens connaissaient dans le plus grand détail l'histoire des dieux qui avaient régné sur leur pays; les annales des dynasties divines étaient aussi complètes, plus complètes même que celles des Pharaons. C'est à ces annales que Diodore a emprunté le récit de la découverte du blé par Isis (I, 14) et aussi celui des campagnes pacifiques d'Osiris (I, 19-23); il nous raconte en détail, d'après les livres sacrés, comment Osiris régla les affaires de son royaume avant de partir; quels étaient les chefs de son armée, quels événements survinrent en son absence, son retour et sa mort. Sans entrer dans des détails aussi longs, il suffira de citer le résumé que Plutarque a fait de son règne d'après les mêmes annales : « Osiris commença son règne par arracher les Égyptiens à une vie sauvage et sans ressources, en leur faisant connaître le blé et en leur donnant des lois et leur apprenant à honorer les dieux; puis, sans employer la force des armes, il parcourut toute la terre en civilisant les hommes[1]. »

Déméter non plus ne s'était pas contentée de donner le blé aux habitants de l'Attique; elle les avait chargés de le porter chez tous les hommes. Triptolème, dans la légende éleusinienne, devait parcourir la terre comme l'envoyé de la déesse; son départ sur un char ailé, traîné par des dragons, est un motif fréquemment représenté sur les vases peints et sur les bas-reliefs. Par son objet et par l'étendue des pays parcourus, la mission de Triptolème rappelle l'expédition civilisatrice d'Osiris[2].

[1] *De Iside et Osiride*, 13.

[2] Cette ressemblance avait déjà frappé les auteurs de l'époque alexandrine; les uns attribuaient l'invention de la charrue à Triptolème, les autres à Osiris. Servius, *Georg.*, I, 19, *uncique puer monstrator aratri :* Alii Triptolemum, alii Osirim volunt, quod magis verum est; nam Triptolemus frumenta divisit..... Ergo Osiris significatur, ut Φιλοσ1έφανος περὶ εὑρημάτων.

IMPRIMERIE NATIONALE.

II

Le second caractère de la religion éleusinienne est la confiance que les mystères donnent à l'initié pour la vie future[1]. On a essayé, mais à tort, de la faire dériver du premier caractère; on a dit que les métamorphoses du grain de blé avaient donné à l'homme l'idée de l'immortalité de l'âme. Mais ce n'est pas d'immortalité qu'il s'agit; avant les mystères d'Éleusis et en dehors de ces mystères, les Grecs et même les peuples barbares ont toujours cru que quelque chose de l'homme continuait à vivre après la mort. Seulement, quel devait être le sort de cette âme ou de cette ombre, voilà la question qui préoccupait les esprits, et c'est le point sur lequel les révélations des mystères rassuraient l'initié. Il faut donc distinguer, comme l'a fait Isocrate, ces deux bienfaits de Déméter, l'agriculture et l'initiation; ils sont dus à la même divinité, mais ils sont indépendants l'un de l'autre. Dans l'hymne homérique, lorsque Déméter, à la recherche de Coré, enseigne les secrets divins aux chefs d'Éleusis, l'agriculture était un art déjà connu. Ces deux caractères n'ont donc aucun lien logique; s'ils se trouvent tous deux dans la religion de Déméter, c'est parce que tous deux ont été empruntés à la religion d'Isis.

[1] La religion de Déméter procède d'une conception toute différente de celle qui se reflète dans la poésie homérique. Pour celle-ci, le séjour des dieux est l'Olympe; l'enfer est sombre, odieux, habité par un dieu haïssable; dans son domaine sont précipitées les âmes des morts, vivant tristement dans une sorte d'anéantissement. Dans la religion de Déméter, comme dans la conception égyptienne, les enfers ne sont autre chose que la région souterraine ou inférieure, avec des parties sombres et horribles, il est vrai; mais d'autres sont riantes et éclairées d'une lumière sereine; là vivent des dieux bienfaisants et heureux (*μάκαρες*) et ils accueillent favorablement celui qui a pris soin de s'assurer leur protection.

Y avait-il en Égypte des mystères et des initiés? Les mots correspondants ne se rencontrent pas dans les monuments découverts jusqu'ici, et quelques égyptologues en ont conclu qu'il fallait nier leur existence. Mais, d'autre part, il est bon de ne pas oublier que nous n'avons presque aucun monument des grands sanctuaires de la Basse-Égypte où se célébraient les mystères d'Isis. Dans ces conditions, on n'est pas autorisé à rejeter le témoignage des auteurs grecs. Hérodote, qui connaissait bien les mystères de Déméter, emploie pour plusieurs cérémonies égyptiennes le mot *μυστήρια*, et parle du silence imposé à ceux qui les avaient vues. En particulier, il se sert de cette expression pour une fête de nuit à laquelle il lui fut permis d'assister dans le temple de Saïs. On y représentait sur le lac sacré les malheurs d'un dieu appelé par les profanes Osiris, mais dont le nom véritable ne pouvait être répété sans impiété[1]. L'auteur du traité *De Iside et Osiride*, qui est tiré des sources égyptiennes, dit, comme Hérodote, que les cérémonies les plus saintes instituées par Isis elle-même consistaient dans la représentation de la vie de la déesse, de ses malheurs et de ses courses errantes[2].

Le témoignage des *Φιλοσοφούμενα* n'est pas moins formel : *Λέγουσι οὖν ὅτι Αἰγύπτιοι... ἱερὰ καὶ σεβάσμια καὶ ἀνεξαγόρευτα τοῖς μὴ τετελεσμένοις τὰ Ἴσιδος ἔχουσι μυστήρια· τὰ δ' εἰσὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ ἡρπασμένον καὶ ζητούμενον ὑπὸ τῆς ἑπταστόλου καὶ μελανείμονος αἰδοῖον Ὀσίριδος* (V, 7).

Ainsi la religion d'Isis avait ses représentations sacrées, qui

(1) *Ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῦσι, τὰ καλεῦσι μυστήρια Αἰγύπτιοι. Περὶ μέν νυν τούτων εἰδότι μοι ἐπὶ πλέον ὡς ἕκαστα αὐτῶν ἔχει εὔστομα κεέσθω. Καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς πέρι, τὴν οἱ Ἕλληνες Θεσμοφόρια καλεῦσι, καὶ ταύτης μοι πέρι εὔστομα κεέσθω.* (Herodot., *Histor.*, II, 171.)

(2) *Οὐ περιεῖδε τοὺς ἄθλους καὶ τοὺς ἀγῶνας οὓς ἀνέτλη καὶ πλάνας αὐτῆς... ἀλλὰ ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μίμημα τῶν τότε παθημάτων.* (*De Iside et Osiride*, 27.)

se célébraient la nuit dans l'enceinte du temple. On y mettait en action l'histoire de la déesse, celle que ne connaissait pas la foule des profanes. Il était interdit aux privilégiés admis à ce spectacle d'en rien révéler. C'était bien là pour un Grec ce qui constituait des mystères, et l'expression *μυστήρια* employée par Hérodote est exacte, qu'un terme spécial ait existé ou non dans la langue égyptienne. La ressemblance était même si frappante que l'auteur parle immédiatement après des Thesmophoria pour dire que leur fondation est due aux filles de Danaüs.

On n'a pas trouvé non plus dans la langue égyptienne un terme équivalant à myste ou initié; mais M. Maspero m'a signalé comme analogue une classe de privilégiés appelés *amakhou.* Ce titre (traduit ordinairement par *dévot, pieux*) peut être donné à un personnage vivant ou mort, mais il se rencontre toujours sur des monuments religieux ou des scènes d'offrandes. Le titre d'amakhou est le plus souvent déterminé par le nom d'un dieu précédé d'une préposition qu'on peut traduire par *sous* ou *auprès* et qui marque une subordination hiérarchique. Ce serait donc le féal d'Osiris, d'Ammon-Râ. Cette condition d'amakhou est nécessaire pour obtenir du dieu suzerain les faveurs dont il dispose. De ces faits établis par les inscriptions, M. Maspero tire les conclusions suivantes. Pour obtenir un sort privilégié dans l'autre monde, pour être admis dans le domaine d'un dieu, d'Osiris par exemple, il fallait s'être attaché à son culte, suivre sa doctrine, assister à ses fêtes, se faire embaumer comme il avait été embaumé lui-même. L'âme alors se présentait au Dieu, et, après avoir justifié devant lui de l'exact accomplissement de toutes ces conditions, elle était admise à séjourner dans le domaine d'Osiris, ou les champs d'Ialou. « C'est un groupe d'îles séparées les unes des autres par des canaux plus ou moins étroits et par des lacs plus ou moins profonds. . .

Les idées de mérite et de démérite n'avaient aucune part à l'admission des âmes en ce séjour : le privilège de la naissance et la faveur divine, gagnée par des présents et des formules mystiques, étaient les seuls titres au bonheur. » Tandis que les âmes du commun ne sont plus que des formes vides et impalpables, tourmentées par la faim et la soif, « seuls les serviteurs d'Horus étaient admis à jouir d'une vie complète dans les champs d'Ialou. Cette vie, pour être réelle, ne pouvait que reproduire les vicissitudes de la vie terrestre. Les serviteurs d'Horus devaient accomplir auprès de leur maître les mêmes actes qu'ils accomplissaient auprès du Pharaon qu'ils avaient quitté; mais après avoir fait leurs corvées, le reste du temps, ils mangeaient, buvaient, jouaient aux dames, s'asseyaient à l'ombre des arbres, respiraient le vent frais du nord, écoutaient les chants et regardaient les danses[1]. »

Que voyons-nous dans la religion d'Éleusis? Des mystères, comme ceux d'Isis, où sont représentées des parties de la vie de Déméter que ne connaissent pas les profanes, ses douleurs et ses souffrances, avec défense de les révéler; une initiation qui assure à ceux qui y sont admis le bonheur dans la vie future; cette vie elle-même ne fait que reproduire la vie terrestre dans des conditions plus heureuses. Sur ce point, qui fit le succès des mystères d'Éleusis, les auteurs anciens sont unanimes.

Le langage est le même dans Pindare et dans Sophocle que dans Platon : les initiés jouiront d'un bonheur éternel dans les îles Fortunées, vivant dans la compagnie des dieux, tandis que les non-initiés seront plongés dans le bourbier et traîneront une existence malheureuse qui ne mérite pas le nom de vie. Je ne voudrais pas affirmer que les îles Fortunées fussent la repro-

[1] Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 14.

duction des îles d'Ialou dans lesquelles étaient reçus les fidèles d'Osiris. Ce n'est pas dans les détails qu'il faut chercher la ressemblance entre les deux religions, mais dans la conception générale. Or elle est la même chez les Grecs et chez les Égyptiens : pour s'assurer le bonheur de la vie future, il faut se lier aux divinités qui règnent dans le monde où l'homme se rendra après la mort. Ce monde, chacun des deux peuples se l'est figuré suivant son génie propre : sombre et compliqué chez les Égyptiens, plus simple chez les Grecs et plus riant; mais quel que soit cet empire souterrain, le bonheur y est promis à ceux-là seuls qui, par l'accomplissement de certaines cérémonies, ont su se concilier la protection des dieux auxquels il appartient.

Pas plus chez les Grecs que chez les Égyptiens, il n'y a l'idée de mérite ou de démérite; il n'y a pas des bons et des méchants, mais des initiés et des non-initiés : les premiers ayant le privilège du bonheur; les seconds livrés à toutes les souffrances. Diogène s'en indignait. « Comment, s'écriait-il, le brigand Patæcion, parce qu'il est initié, sera plus heureux, après sa mort, qu'Épaminondas[1] ! » Diogène avait tort de protester; il ne comprenait pas la véritable nature de l'initiation. C'est un contrat par lequel la divinité s'est liée à son fidèle; dès que celui-ci a rempli exactement les conditions qu'elle a imposées, à son tour elle lui doit sa protection et sa faveur dans le domaine où elle règne.

Tel est l'effet de l'initiation, identique dans les deux religions : Déméter assure à ses mystes le même sort qu'Osiris à ses fidèles.

[1] *Τί λέγεις, ἔφη, κρείττονα μοῖραν ἕξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας, ὅτι μεμύηται;* (Plutarch., *De audiendis poetis*, 4.) — Sous une forme moins vive, l'idée est la même dans Diogène Laërte (VI, 2) : *Γελοῖον, ἔφη, εἰ Ἀγησίλαος μὲν καὶ Ἐπαμεινώνδας ἐν τῷ βορβόρῳ διάξουσι, εὐτελεῖς δέ τινες μεμυημένοι ἐν ταῖς μακάρων νήσοις ἔσονται.*

III

Toutefois on peut faire à cette théorie une objection assez sérieuse. Chez les Égyptiens, Osiris et Isis forment un couple étroitement uni; les auteurs grecs ne parlent que des deux Déesses comme présidant aux mystères. Si ceux-ci sont dérivés de la religion égyptienne, comment se fait-il qu'Isis seule soit représentée par Déméter et qu'Osiris ait complètement disparu?

C'est une grave difficulté. On aurait, il est vrai, la ressource de supposer une série de transformations aboutissant à l'élimination du Dieu et au dédoublement de la Déesse en déesse-mère et déesse-fille. Mais on n'obtiendrait en somme que des hypothèses plus ou moins plausibles, et on serait toujours en droit de les contester, puisqu'elles ne reposeraient sur aucun fait positif.

Fort heureusement, les monuments découverts dans les dernières années fournissent les éléments d'une solution plus satisfaisante. En les étudiant, on pourra se convaincre que le culte d'Éleusis, tel que nous le connaissons à l'époque classique, a recouvert et caché, mais non détruit, un culte plus ancien; il sera même possible d'en apercevoir quelques traits et d'établir que la religion primitive d'Éleusis présente les mêmes caractères que la religion de l'époque historique, et qu'en même temps on y découvre plus visibles les traces de l'origine égyptienne.

Un décret athénien du ve siècle, que j'ai publié en 1880, énumère les divinités auxquelles des sacrifices doivent être offerts sur le produit des prémices des récoltes. En voici la liste : « A chacune des deux Déesses, un sacrifice de trois animaux aux cornes dorées, dont le premier sera un bœuf; à Triptolème, au

Dieu et à la Déesse, à Euboulos, une brebis pour chacun d'eux; à Athéna, un bœuf aux cornes dorées[1]. »

Athéna figure dans cette liste comme la protectrice du peuple athénien qui consacre les prémices. Les autres appartiennent au cycle d'Éleusis et sont en rapports étroits avec les deux Déesses. Tels sont Triptolème et Euboulos; il doit en être de même pour le couple appelé le Dieu et la Déesse. Cette désignation anonyme s'applique à d'anciennes divinités effacées, reléguées au second plan par Déméter et Coré, mais toutefois tenant trop intimement à la religion d'Éleusis pour qu'il fût permis de les omettre. Ce culte, dont aucun auteur n'avait parlé, persista jusqu'à l'époque impériale; et même au temps d'Hadrien, une inscription mentionne le prêtre du Dieu et de la Déesse[2].

Deux bas-reliefs, mis au jour en 1886, permettent d'aller plus loin et montrent le lien qui existe entre ce couple divin et les deux Déesses. Le premier, consacré par un certain Lysimachidès, date du IVe siècle[3]. Dans un édicule est figurée la scène bien connue du banquet sacré; mais, par une disposition assez particulière, il est partagé en deux parties égales et les divinités forment deux groupes distincts. Dans celui de gauche, un petit serviteur puisant dans un cratère est un simple accessoire. Une table à quatre pieds est dressée devant deux déesses assises; l'une tient un sceptre de la main gauche, l'autre une double torche. Ce sont Déméter et Coré, sans doute possible pour l'in-

(1) Τριπτοίαν δὲ βούαρχον χρυσόκερων τοῖν Θεοῖν ἑκα[τέραι ἀ]πὸ τῶν κριθῶν καὶ τῶν πυρῶν καὶ τῶι Τριπτολέμωι καὶ τῶι [Θε]ῶι καὶ τῆι Θεᾶι καὶ τῶι Εὐβούλωι ἱερεῖον ἑκάστωι τέλειον καὶ τῆι Ἀθηναίαι βοῦν χρυσόκερων. (*Bull. de corr. hellén.*, 1880, p. 227, l. 37-40. — *C. I. A.*, IV, p. 62.)

(2) Κοσμήτης ἐφήβων ἱερεὺς Θεοῦ καὶ Θεᾶς Εἰρήναιος Παιανιεύς. (*C. I. A.*, III, 1109.)

(3) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1886, pl. 3, fig. 1.

terprétation. La scène de la partie droite est également un banquet sacré. Une déesse est assise devant la table carrée chargée de mets. Sur un lit est à demi couché un personnage barbu, appuyé sur le coude gauche et tenant un rhyton de la main droite. Aucune désignation pour le groupe de gauche, mais au-dessus des deux personnages de droite on a gravé les mots Θεᾶι et Θεῶι.

On serait porté assez naturellement à croire que le monument représente les deux phases successives de la vie de Coré : son séjour aux enfers avec son époux et son retour auprès de sa mère. L'autre bas-relief prouve que cette interprétation n'est pas admissible.

Celui-ci a été trouvé, comme le premier, dans l'enceinte du temple de Pluton à Éleusis. Il était de dimensions considérables; les personnages sont de grandeur naturelle. La moitié de la partie supérieure a seule été publiée dans l'Ἐφημερίς, mais depuis on a reconnu que plusieurs autres morceaux provenaient du même monument[1]. Malgré son état de mutilation, il est possible de reconstituer, au moins dans ses parties essentielles, la scène qu'il représentait. La date est fixée au commencement du Ier siècle avant notre ère par la dédicace, qui peut se restituer presque en entier : « Lacrateidès, fils de Sostratos, du dème d'Icaria, prêtre du Dieu et de la Déesse et d'Eubouleus... en son nom et au nom de ses fils Sostratos et... et de sa fille, a consacré cette offrande comme témoignage de reconnaissance

[1] Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1886, pl. 3, fig. 2. — MM. Heberdey et Reichel ont offert à la réunion des philologues à Vienne une gravure représentant un essai de reconstitution de l'ex-voto. La feuille volante sur laquelle il est gravé a été reproduite en réduction par M. S. Reinach dans sa *Chronique d'Orient* (1893, p. 26). Quelques-uns des fragments avaient été étudiés séparément par M. Otto Kern (*Mittheil. Athen.*, t. XVI, p. 4, et t. XVII, p. 127).

IMPRIMERIE NATIONALE.

à Déméter et à Coré[1]. » L'ex-voto, consacré par le prêtre lui-même, doit reproduire, correctement et sans fantaisie artistique, les divinités auxquelles il est dédié. De plus, les noms étaient gravés dans le champ à côté des personnages. En commençant à la droite du spectateur, on lit le nom du donateur. Au même niveau, une tête de femme que le mot *Θεά* désigne comme la Déesse; de la main gauche, elle tenait un sceptre dont le haut est conservé. A côté, une tête virile barbue, d'un aspect sévère, et le haut du sceptre sur lequel s'appuie sa main gauche. C'est évidemment le Dieu, mais cette fois il est désigné par le nom de *Πλούτων*. Il ne reste plus sur le morceau principal que la partie supérieure d'une torche allumée et, à la cassure même du marbre, la trace d'une tête. Fort heureusement, on a retrouvé plusieurs fragments à l'aide desquels on a refait en partie le groupe de gauche. C'est d'abord Coré debout, tenant de la main gauche la torche enflammée; elle se tourne vers Déméter, qui est assise, dans la pose constamment reproduite sur les bas-reliefs. Derrière la Déesse, une figure juvénile (la tête manque) de proportions plus petites, vêtue d'une tunique courte nouée à la ceinture, et tenant dans la main gauche une poignée d'épis.

[1] *Λακρατείδης Σωσ7ράτου Ἰκαρι]εὺς ἱερεὺς Θεοῦ καὶ Θεᾶς καὶ Εὐβουλέω[ς.....*
....................γετων ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν ὑῶν Σωσ7ράτου [καὶ...
................τῆς θυ]γατρὸς χαρισ7ήριον Δήμητρι καὶ Κόρηι
ἀνέθηκεν.

Πλού-	Θεά	Λακρατείδης
των		Σωσ7ράτου
		Ἰκαριεύς
Τριπ7όλε-		
[μος]		

Le donateur Lacrateidès est nommé dans une liste qui date de l'année 100 environ (*C. I. A.*, II, 1047, l. 41); il fut thesmothète sous l'archontat d'Argeios, qui est fixé avec certitude à l'année 97 (*C. I. A.*, II, 985 D, l. 16); son fils Sostratos figure dans une liste de théores (*C. I. A.*, II, 955).

Au centre, le nom de Τριπτόλεμος gravé au-dessous de Πλούτων avertit que le héros était représenté dans la partie inférieure du bas-relief; en effet, on a retrouvé et rattaché au groupe des deux Déesses plusieurs morceaux sur lesquels on reconnaît le char et les serpents qui le traînent; un fragment de torse indique qu'il se tournait vers Déméter. A droite, devaient se trouver le donateur et sa famille. Le sujet de l'ex-voto est donc bien déterminé : c'est le départ de Triptolème, auquel assistent, en même temps, d'un côté le Dieu et la Déesse, de l'autre Déméter et Coré.

Nous sommes maintenant fixés sur la nature du premier couple, grâce aux inscriptions et aux ex-voto d'Éleusis. Comme le montre suffisamment le nom de Pluton, le Dieu et la Déesse sont les souverains du monde souterrain; mais, en même temps, ce sont des divinités de l'agriculture. A ce titre, ils ont droit à un sacrifice lorsque sont consacrées les prémices des récoltes; ils assistent, sur le bas-relief de Lacrateidès, au départ de Triptolémos, chargé de répandre chez tous les hommes le bienfait de l'agriculture. C'est pour la même raison qu'Hésiode engage le laboureur à invoquer Zeus Chthonios et la chaste Déméter pour obtenir de riches moissons[1]. Dans l'île de Myconos, colonisée par les Ioniens partis de l'Attique, le calendrier des fêtes prescrit d'immoler des victimes à Zeus Chthonios et à Gé Chthonia pour les fruits de la terre[2]. Ils présentent donc les mêmes caractères que les deux Déesses et ne sont qu'une forme plus ancienne du même culte. De très bonne heure, la Déesse était devenue Déméter-Coré. Dans les colonies ioniennes, le Dieu est adoré avec elles sous le nom de Zeus Eubouleus. En Attique, il disparaît presque, après avoir été démembré en plusieurs di-

[1] Εὔχεσθαι δὲ Διὶ Χθονίῳ Δημήτερι θ' ἁγνῇ. (Hesiod., Ἔργ., v. 465.)

[2] Ὑπὲρ καρπῶν Διὶ Χθονίωι, Γῆι Χθονίαι δερτὰ μέλανα ἐτήσια· ξένωι οὐ θέμις· δαινύσθων αὐτοῦ. (Ἀθην., t. II, p. 237.)

vinités ou héros. D'abord deux héros éleusiniens : Triptolémos, à qui on attribue l'invention de la charrue dont l'auteur était Osiris et qui remplit à sa place sa mission civilisatrice, et Eubouleus, qui n'est autre chose que l'épithète de Zeus. Du Dieu lui-même, on a fait à la fois Pluton et Dionysos. Le premier est étroitement uni aux deux Déesses[1]; le second, qui n'est pas le fils de Sémélé, mais le Dionysos plus ancien des Lénéennes et des Anthestéries, préside avec elles à l'initiation. Bien loin d'avoir été introduit à une époque récente, sous l'influence des Orphiques, comme on le dit généralement, ce Dionysos est à l'origine même des mystères et il y reste jusqu'à la fin du paganisme. Voici les témoignages qui le prouvent. C'est d'Éleusis que parle Cicéron dans le passage suivant : « Hunc dico Liberum, Semela natum, non eum quem nostri majores auguste sancteque cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intelligi potest[2]. » L'auteur des *Φιλοσοφούμενα* appelle les mystères d'Éleusis mystères de Déméter, de Coré et de Dionysos[3]. Enfin une inscription latine du IIIe siècle après notre ère dit formellement qu'on était initié à Bacchus en même temps qu'aux deux Déesses : « Sacratæ apud Eleusinam deo Baccho, Cereri et Coræ[4] ».

Ainsi se trouve résolue la difficulté qui nous avait arrêtés.

[1] Comptes d'Éleusis en 329-328. *Τὸν βωμὸν τοῦ Πλούτωνος παραλεῖψαι καὶ κονιάσαι καὶ λευκῶσαι καὶ τοὺς βωμοὺς τοῖν Θεινοῖν.* (*Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.*, 1883, p. 114, l. 4.) — *Ἐπαρχὴ Δήμητρι καὶ Κόρηι καὶ Πλούτωνι.* (*Ibid.*, p. 115, l. 46.)

[2] Cicer., *De nat. deor.*, II, 24.

[3] *Τετέλεσται δὲ ταῦτα (τὰ Βακχικὰ τοῦ Ὀρφέως) καὶ παραδέδοται ἀνθρώποις, πρὸ τῆς Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐν Ἐλευσῖνι τελετῆς, ἐν Φλιοῦντι τῆς Ἀττικῆς; πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἔστι [τὰ] ἐν τῇ Φλιοῦντι τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια.* (*Φιλοσοφούμενα*, V, 20, édit. Cruice.) — Suivant une tradition, Déméter et Dionysos (Isis-Osiris) étaient arrivés en même temps dans l'Attique : *Πανδίων ἐβασίλευσεν ἐφ' οὗ Δημήτηρ καὶ Διόνυσος εἰς τὴν Ἀττικὴν ἦλθον.* (Apollod., *Biblioth.*, III, XIV, 7.)

[4] *C. I. L.*, t. VI, 1780.

Si l'on pouvait hésiter à reconnaître Osiris et Isis dans Déméter et Coré, les seules divinités des mystères dont parlent les auteurs de l'époque classique, il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit du Dieu et de la Déesse, forme antérieure du culte éleusinien. Comme les deux Déesses, ce couple primitif préside à la fois à l'agriculture et aux enfers; mais, moins éloigné de l'origine, il est une reproduction plus fidèle du couple égyptien d'Isis et d'Osiris qui a donné naissance aux mystères d'Éleusis[1].

DEUXIÈME PARTIE.

EXPLICATION DE QUELQUES PARTICULARITÉS DES MYSTÈRES PAR LA RELIGION ÉGYPTIENNE.

Je me suis attaché aux caractères que les auteurs grecs présentent comme les traits essentiels de la Déméter Éleusinienne : le don de l'agriculture et de la civilisation; la promesse d'un avenir heureux pour les initiés; et j'ai montré qu'ils se rencontraient également dans la religion d'Isis et d'Osiris. On ne les trouverait réunis dans aucun autre culte. La ressemblance porte sur des éléments trop caractéristiques pour être accidentelle. Elle s'explique tout naturellement, si l'on admet, comme les Grecs l'ont toujours cru, que la religion de Déméter est d'origine égyptienne.

Il reste à faire la preuve ou plutôt l'épreuve de la théorie que

[1] Un monument récemment découvert à Éleusis indiquerait une nouvelle ressemblance entre Déméter et Isis. C'est une plaque en terre cuite représentant un nez et des yeux; au-dessus, la tête de Déméter; au-dessous, la dédicace Δήμητρι Εὐκράτης, en caractères d'une bonne époque. On reconnaît là l'offrande d'un malade guéri, ce qui donnerait à la déesse d'Éleusis le caractère de divinité médicale. D'autre part, Isis est la grande magicienne, celle qui guérit le mieux les maladies par ses formules magiques. Je n'insiste pas sur cette nouvelle ressemblance entre les deux déesses; l'ex-voto d'Éleusis est encore isolé, et ce ne serait après tout qu'un caractère secondaire. (Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1892, p. 113.)

je viens d'exposer. Si elle est vraie, elle doit être féconde, c'est-à-dire fournir une explication rationnelle de certaines parties des mystères dont les modernes n'ont pu rendre compte jusqu'ici et dont les Grecs eux-mêmes avaient peut-être perdu le sens. Supposons en effet un culte apporté par des colons étrangers chez un peuple à demi barbare; au bout de quelque temps, on y verra des cérémonies, des pratiques que les fidèles continueront à observer religieusement, mais dont la signification leur échappera. Cette signification ainsi perdue, on doit la retrouver en se reportant à la religion originale dont ce culte a été tiré. Avant d'aborder l'initiation elle-même, je tenterai d'abord l'expérience sur quelques détails des mystères que les Grecs ne comprenaient plus, mais qui s'expliquent très simplement par les croyances égyptiennes.

Parmi les conditions exigées pour remplir la charge de hiérophante, il en est une qui avait une importance particulière, c'est la voix. Voici comment Philostrate comparait quatre hiérophantes qu'il avait connus : « Apollonios, pour la qualité de la voix, était inférieur à Héraclidès, à Logimos, à Glaucos et aux hiérophantes aussi bien doués; mais, pour la gravité, le grand air et le costume, il égalait beaucoup de ses prédécesseurs[1]. » Il semble que tous ces mérites, sans compter ses succès oratoires, compensaient à peine l'infériorité de sa voix. Dans les Dissertations d'Épictète : « N'as-tu pas le costume que doit porter le hiérophante? N'as-tu pas le bandeau? N'as-tu pas la voix[2]? »

Il ne s'agit pas de la beauté ou de l'étendue de la voix; c'étaient des qualités plus nécessaires pour le héraut sacré qui faisait les

[1] Apollonios, Ἡρακλείδου μὲν καὶ Λογίμου καὶ Γλαύκου καὶ τῶν τοιούτων ἱεροφαντῶν εὐφωνίᾳ μὲν ἀποδέων, σεμνότητι δὲ καὶ μεγαλοπρεπείᾳ καὶ κόσμῳ παρὰ πολλοὺς δοκῶν τῶν ἄνω. (Philostr., *Vit. Soph.*, II, 20.)

[2] Οὐκ ἐσθῆτα ἔχεις, ἣν δεῖ τὸν ἱεροφάντην; οὐ σΊρόφιον οἷον δεῖ; οὐ φωνήν; (Arrian., *Dissert. Epictet.*, III, 21.)

proclamations ou pour les chœurs qui chantaient les hymnes et les thrènes de l'initiation. Resteraient les chants liturgiques, s'il y en avait, ce qui n'est pas certain. Mais d'autres prêtres avaient des prières ou des vœux à prononcer, et nous ne voyons pas qu'on se soit préoccupé de la qualité de leur voix. Pour le hiérophante, au contraire, elle était tellement essentielle dans l'accomplissement des cérémonies que le héros qui avait le premier exercé ce ministère en avait tiré son nom, Eumolpos, et que celui des Eumolpides, ses descendants, perpétuait ce souvenir. Si l'on cherche à se rendre compte de l'importance attribuée, jusqu'à la fin de l'empire, à la voix du hiérophante, les coutumes de la Grèce ne fournissent aucune explication; on pourra, en revanche, en trouver une dans les croyances égyptiennes. Nous sommes d'autant plus autorisés à y recourir que les Eumolpides, suivant les Égyptiens, avaient été institués sur le modèle de leurs prêtres [1].

Le mot *εὔμολπος* a un équivalent fort exact dans la langue égyptienne, *Mâ khrôou,* titre qui revient fréquemment dans les inscriptions religieuses comme un grand éloge pour un prêtre ou pour un défunt, qui, comme on le sait, devenait un être divin. M. Maspero a donné, le premier, la traduction de cette épithète, interprétée avant lui d'une façon un peu vague, et il en a fait ressortir toute la valeur.

« La voix humaine est l'instrument magique par excellence, celui sans lequel les opérations les plus hautes de l'art ne sauraient réussir : chacune de ses émissions porte dans le domaine des invisibles et y met en jeu des forces dont le vulgaire ne soupçonne ni les actions multiples ni même l'existence. Sans doute,

[1] *Τοὺς μὲν Εὐμολπίδας ἀπὸ τῶν κατ' Αἴγυπτον ἱερέων μετενηνέχθαι, τοὺς δὲ Κήρυκας ἀπὸ τῶν παστοφόρων.* (Diod. Sic., I, 29.)

le texte d'une évocation, la séquence des mots dont elle est composée, a sa valeur réelle : pour devenir efficace, la conjuration doit s'accompagner d'un chant, être une *incantation*, un *carmen*. Quand on la déclamait avec la mélopée sacramentelle, sans en modifier une modulation, elle produisait nécessairement ses effets : une fausse note, une erreur de mesure, l'interversion de deux des sons dont elle se composait, et elle s'annulait. Voilà pourquoi tous ceux qui récitaient une prière ou une formule destinée à lier les dieux à l'accomplissement d'un acte déterminé s'appelaient Mâ-Khrôou, *justes de voix*, les gens à la voix juste, et non seulement les morts, comme on le croit ordinairement, mais les vivants eux-mêmes : le résultat heureux ou malheureux de leur opération dépendait entièrement de la justesse de leur voix. C'était donc la voix qui avait le rôle prépondérant dans l'offrande, dans la prière à intention déterminée, dans l'évocation, c'est-à-dire dans tous les cas de mainmise de l'homme sur le dieu; sans la voix, la formule n'était que lettre morte[1]. »

Il était de même nécessaire à Éleusis, ou au moins il le fut à l'origine, que les formules révélées aux initiés fussent prononcées avec l'intonation juste; sans cela, elles auraient perdu leur efficacité. Voilà pourquoi on exigea, jusqu'à la fin du paganisme, que le hiérophante, comme son ancêtre Eumolpos, eût une voix juste, capable de les bien moduler.

Dans le même ordre d'idées, on pourra encore expliquer un des cas d'exclusion des mystères. Lorsque les mystes se rassemblaient le 15 du mois de Boédromion devant l'Éleusinion d'Athènes, le hiérophante et le dadouque proclamaient solennellement quels étaient ceux qui ne pouvaient être admis à l'ini-

[1] Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 373.

tiation. Plusieurs écrivains païens de l'époque impériale, Théon de Smyrne, Celse, Libanius, nous ont conservé le début de cette interdiction ou *πρόῤῥησις* : « Quiconque n'a pas les mains pures, quiconque n'a pas une voix intelligible[1]. . . »

Quelle est la catégorie visée par le second membre de phrase? Assurément, on ne le savait plus dans les derniers temps. En effet, Libanius, après avoir cité la formule, l'explique, quelques lignes plus loin, en disant que ce sont ceux qui ne parlent pas grec, parce qu'on ne peut comprendre leur parole (*τὴν φωνὴν Ἕλληνας εἶναι*) et qu'ainsi on excluait les Barbares. Évidemment, c'est une erreur. Les Barbares étaient exclus, dit Isocrate, en souvenir des guerres médiques, comme des meurtriers[2], par conséquent, n'ayant pas les mains pures. Dans l'intention de ceux qui ont formulé l'exclusion, le sens a été : ceux dont la voix n'est pas intelligible, par suite d'un défaut physique, c'est-à-dire ceux qui bégayent, qui balbutient, à plus forte raison les muets; car tous étaient incapables de répéter, avec les modulations prescrites, les formules sacrées, qui n'avaient de puissance que par l'exacte reproduction des mots et des intonations.

Le nom véritable des divinités qui présidaient aux mys-

[1] Οὔτε γὰρ ἅπασι τοῖς βουλομένοις μετουσία μυστηρίων ἐστὶν, ἀλλ' εἰσὶν οὓς αὐτῶν εἴργεσθαι προαγορεύεται, οἷον τοὺς χεῖρας μὴ καθαρὰς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας. (Theo. Smyrn., p. 22, éd. Dupuis.) — Οἱ μὲν ἐς τὰς ἄλλας τελετὰς προκηρύττοντες τάδε· Ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετός. (Celsus apud Origen., III, p. 147.) — La formule, qui était plutôt négative, paraît mieux reproduite dans Libanius : Τὸ κήρυγμα τοῦτο κηρύττεται· Ὅστις τὰς χεῖρας μὴ καθαρὸς.... ὅστις φωνὴν ἀξύνετος. (*Orator. Corinth.*, t. IV, p. 356, édit. Reiske.) La propreté des mains accompagnait la justesse de la voix, en Égypte comme en Grèce : une épithète fréquente des gens qui font l'offrande ou le sacrifice est *ouâbou totoui*, propre des deux mains.

[2] Εὐμολπίδαι δὲ καὶ Κήρυκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων διὰ τὸ τούτων μῖσος καὶ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἴργεσθαι τῶν ἱερῶν, ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις, προαγορεύουσιν. (Isocr., *Panegyr.*, 157.)

tères était inconnu des profanes; il n'était révélé qu'aux initiés. Les autres dieux de la Grèce, Zeus, Apollon, Athéna, n'avaient pas de nom secret; les épithètes sous lesquelles on les désignait souvent rappelaient seulement les attributs du dieu ou les pays dont il était le seigneur. Au contraire, les profanes ne devaient pas connaître le nom des dieux invoqués dans les mystères. Pausanias, après avoir parlé de la déesse de Lycosura et de son temple, ajoute : « pour le vulgaire, la déesse s'appelle Despoina. . . . . , mais je n'ai pas osé faire connaître son nom à ceux qui ne sont pas initiés [1] ». Il en était de même à Éleusis pour les divinités que les inscriptions appellent le Dieu et la Déesse. Pluton était un euphémisme employé par les Athéniens; d'autres l'invoquaient comme Zeus Chthonios, Zeus Eubouleus. La Déesse est adorée sous des épithètes différentes suivant les pays : Coré à Éleusis et dans les colonies ioniennes, Soteira à Cyzique, Despoina en Arcadie. C'étaient là des appellations à l'usage de la foule; les initiés seuls apprenaient leur nom et il leur était interdit de le révéler. Le même secret était observé dans les mystères égyptiens. Hérodote dit, à deux reprises différentes : « celui dont je ne me crois pas autorisé à dire le nom en cette circonstance [2] ». Un égyptologue, M. Wiedemann, qui a publié récemment le commentaire du second livre, fait remarquer qu'Hérodote lui-même a nommé plusieurs fois Osiris, le dieu dont il veut taire le nom, et il en conclut que l'auteur ne savait pas de quoi il s'agissait et qu'il ignorait les choses re-

[1] Ἐπίκλησις ἐς τοὺς πολλούς ἐσ7ιν αὐτῇ Δέσποινα... τῆς δὲ Δεσποίνης τὸ ὄνομα ἔδεισα ἐς τοὺς ἀτελέσ7ους γράφειν. (Pausan., VIII, 38.)

[2] Τὸν δὲ τύπ7ονται οὔ μοι ὅσιόν ἐσ7ι λέγειν. (Herodot., II, 61.) — Εἰσὶ δὲ αἱ ταφαὶ τοῦ οὐκ ὅσιον ποιεῦμαι ἐπὶ τοιούτῳ πρήγματι ἐξαγορεύειν τοὔνομα ... Ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῦσι, τὰ καλέουσι μυσ7ήρια Αἰγύπ7ιοι· περὶ μέν νυν τούτων εἰδότι μοι ἐπὶ πλέον ὡς ἕκασ7α αὐτῶν ἔχει, εὔσ7ομα κείσθω. (*Ibid.*, II, 170-171.)

ligieuses de l'Égypte[1]. La critique est peu fondée. Osiris était le nom pour la foule de ceux qui n'avaient pas été admis aux spectacles sacrés; le Dieu en avait un autre réservé aux privilégiés. M. Lanzone (*Dizionario di mitologia egizia*, p. 709) cite une stèle d'Abydos où se trouve l'invocation suivante adressée à Osiris : « multiforme dio di cui il nome è sconosciuto ». Donc, pour le nom des dieux, même observation du secret chez les Égyptiens que chez les Grecs. Seulement, on aurait fort embarrassé le hiérophante en lui demandant pourquoi les initiés seuls étaient admis à connaître le nom véritable des divinités d'Éleusis; il aurait vraisemblablement répondu qu'elles-mêmes l'avaient ainsi prescrit à leurs ancêtres en leur révélant les mystères. Un prêtre égyptien n'aurait pas éprouvé un pareil embarras; il ne savait pas seulement que telle était la règle; il était capable d'en donner les raisons, qui tiennent à toute une doctrine sur la force du nom divin et sur la puissance qu'acquiert celui qui s'en rend maître.

« La vieille Égypte croyait que le nom d'un individu était comme son être réel; qui possédait le nom possédait l'être et s'en faisait obéir, comme l'esclave obéit au maître. L'art des magiciens consistait à obtenir des dieux la révélation de ces noms sacrés, et il n'était moyen qu'ils n'employassent pour arriver à leurs fins. Une fois que le dieu, dans un moment d'oubli ou de bienveillance, leur avait enseigné ce qu'ils désiraient, il n'avait plus d'autre ressource que de leur obéir[2]. » On voit que la défense de dévoiler le nom des dieux chez les Égyptiens était la conséquence logique de leurs théories sur la puissance du nom; elle avait ses racines dans tout un ensemble de

[1] Wiedemann, *Herodotos zweites Buch mit sachlichen Erlæuterungen*, 1890, p. 592.

[2] Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 298.

croyances. Transplantée chez les Grecs, mais détachée de la doctrine originale d'où elle procédait, elle avait, pour ainsi dire, cessé d'être vivante; ce n'était plus qu'une pratique morte, observée par tradition, mais dont la raison échappait; c'est là, si je ne me trompe, la marque d'un emprunt fait à une religion étrangère, et c'est à celle-ci qu'il faut recourir si l'on veut s'en rendre compte.

Peut-être aussi faut-il demander à la religion égyptienne l'explication d'une cérémonie dont il est fait une brève mention dans un fragment des comptes d'Éleusis pour l'année 420 :

ϖλίνθοι H H H H *ἐνωικοδ[ομήθησαν*
ἧι τὴν ἄκατον καθεῖλκον[1].

On sait comment les comptes étaient rédigés. Les dépenses sont inscrites à la suite les unes des autres, suivant l'ordre dans lequel les payements ont eu lieu; on n'est donc pas sûr qu'il y ait un lien entre les articles qui se succèdent. Ici, toutefois, il est à noter que les dépenses qui précèdent se rapportent à une fête, et que celle qui suit immédiatement est un achat de planchettes sur lesquelles on inscrivait les noms des mystes. En tout cas, l'argent étant pris sur la caisse des deux Déesses, il ne peut s'agir que d'une dépense faite pour leur service.

Ἄκατος, *cymba*, désigne une barque dont les deux extrémités sont relevées, comme celles qui servaient sur le Nil. On sait quelle place tient la barque dans le culte égyptien; c'est le véhicule des dieux; leur image était placée dans une barque sacrée que les serviteurs du temple portaient sur leurs épaules. Il n'est pas question ici d'une promenade semblable; le verbe *καθεῖλ*-

[1] *C. I. A.*, IV, p. 169, l. 17-18.

κον indique qu'on tirait la barque pour la mettre à flot ou, tout au moins, qu'on en faisait le simulacre. On ne peut non plus penser à la fête du Vaisseau d'Isis décrite par Apulée; elle se rattache au culte de l'Isis alexandrine, qui est d'une époque postérieure à notre texte. J'en rapprocherai plutôt une inscription grecque du commencement de l'empire, consacrée par une société religieuse de Gallipoli. Elle contenait la liste des associés qui avaient pris part à une cérémonie célébrée sur le Nilæum[1]. En tête sont inscrits ceux qui avaient joué un rôle spécial : le chef du collège, *ἀρχωνῶν*; cinq chefs pour la manœuvre des filets, *δικτυαρχοῦντες*; deux guetteurs, *σκοπιάζοντες*; deux pilotes, *κυϐερνῶντες*; un homme chargé de la mise à l'eau du filet, *φελλοχαλαστῶν*; un veilleur, *ἐφημερεύων*; cinq patrons de chaloupes, *λεμϐαρχοῦντες*; un contrôleur, *ἀντιγραφόμενος*. Bien entendu, c'est une pêche simulée, faisant partie d'une fête d'initiation, car les associés s'intitulent *Οἱ δικτυαρχ[ή]σαντε[ς] καὶ τε[λετ]α[ρχ]ήσαντες ἐν τῶι Νε[ι]λαίωι... συνναῦται.*

La cérémonie est purement égyptienne. Elle a pour objet de représenter Isis sur sa barque de papyrus, cherchant et repêchant les membres d'Osiris jetés dans le Nil par Typhon; c'était, comme je l'ai fait remarquer dans le chapitre précédent, la scène principale des mystères d'Isis. Le Nilæum était une pièce d'eau dans laquelle on avait versé un peu d'eau du Nil et qui simulait le lac sacré sur lequel Hérodote vit représenter les malheurs d'Osiris.

A l'origine, il est possible qu'à Éleusis, comme on le fit plus tard dans les confréries isiaques, on ait reproduit la pêche sacrée des mystères égyptiens; mais, à l'époque classique, nous

[1] *Bull. de corr. hellén.*, 1877, p. 410.

n'en voyons aucune trace, aucune allusion dans les auteurs. Peut-être la barque mentionnée dans les comptes est-elle l'unique débris d'une cérémonie qui avait disparu à mesure que les divinités des mystères prenaient un caractère plus hellénique et que le culte primitif se modifiait. On faisait le simulacre de mettre la barque à flot, mais la signification originaire de cet acte échappait aux spectateurs. Je tiens à répéter, en terminant, que, sur ce point, je n'ai voulu présenter qu'une hypothèse; pour affirmer, il faut attendre un texte plus explicite.

TROISIÈME PARTIE.

LES RÉVÉLATIONS DE L'INITIATION.

Nous arrivons maintenant au point le plus intéressant des mystères, on peut même dire, de toute la religion grecque, mais, en même temps, au plus difficile : Quelle était la nature et la portée des révélations faites aux initiés dans la salle du *τελεστήριον*?

L'importance de la question explique le grand nombre des travaux publiés depuis le XVII[e] siècle, la pauvreté et le désaccord des témoignages anciens, la diversité des solutions. Les théories, les plus opposées ont été émises tour à tour. Les uns ont attribué aux mystères la doctrine la plus relevée : on y aurait enseigné l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la vie future avec l'attribution des peines et des récompenses. Les autres, comme Lobeck, les réduisent à des représentations qui ne différaient en rien de la religion populaire. Entre ces deux opinions extrêmes, plusieurs explications moins absolues, mais aboutissant au vague et à l'incertain.

Il serait trop long et, je crois, peu utile d'entreprendre

l'examen et la critique de tous les systèmes. Il est nécessaire seulement de faire disparaître quelques erreurs qui ont contribué à obscurcir la question.

Par exemple, c'est une idée très répandue qu'en dehors des révélations faites à la masse des mystes, le hiérophante était possesseur d'une doctrine secrète et qu'il la communiquait à quelques privilégiés. Cette idée s'appuie sur un passage de Théodoret, cité par la plupart de ceux qui ont écrit sur les mystères. « Tous ne connaissent pas ce que sait le hiérophante; la plupart ne voient que ce qui est représenté. Ceux qui s'appellent prêtres accomplissent les rites des mystères, mais le hiérophante seul connaît la raison de ce qu'il fait et il la découvre à qui il le juge convenable[1]. »

Ainsi isolé, le passage de Théodoret paraît concluant; mais il suffit de lire la suite pour voir que l'auteur parle des mystères de Lampsaque et non de ceux d'Éleusis; de plus, que la prétendue doctrine secrète consiste en explications d'un symbolisme enfantin.

Parmi les systèmes anciens, il serait superflu de montrer que l'interprétation évhémériste ou cosmogonique n'a aucune valeur.

Au contraire, le symbolisme exige des observations plus développées, à cause de la faveur dont il a joui. D'après ce sys-

[1] Τὸν ἱεροφαντικὸν οὐχ ἅπαντες ἴσασι λόγον, ἀλλ' ὁ μὲν πόλυς ὅμιλος τὰ δρώμενα θεωρεῖ, οἱ δὲ προσαγορευόμενοι ἱερεῖς τὸν τῶν ὀργίων ἐπιτελοῦσι θεσμὸν, ὁ δὲ ἱεροφάντης μόνος οἶδε τῶν γινομένων τὸν λόγον καὶ οἷς ἂν δοκιμάσῃ ἀπομηνύει. Καὶ ὅτι μὲν ὁ Πρίαπος Διονύσου καὶ τῆς Ἀφροδίτης υἱὸς ἴσασι τῶν ταῦτα μεμυημένων τινές· ἀνθ' ὅτου δὲ τούτων υἱὸς ὀνομάζεται καὶ σμικρῷ γε ὄντι ἐντίθεται μόριον ἐντεταμένον καὶ μέγιστον ὁ τῶν μυσαρῶν μυστηρίων ἱεροφάντης ἐπίσταται ἢ εἴ τις ἕτερος τοῖς ἐνάγεσι βιβλίοις ἐκείνοις ἐνέτυχεν. Τὴν γὰρ Ἀφροδίτην ἡδονὴν ὀνομάζοντες, τὸν δέ γε Διόνυσον μέθην προσαγορεύοντες, τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τελούμενον ἐκάλεσαν Πρίαπον. Ἡδονὴ γὰρ προσλαβοῦσα μέθην τὴν τῶν παιδογόνων μορίων ἔντασιν ἀπεργάζεται. (Théodoret, édit. Schulze, dans la collection Migne, t. IV, p. 820.)

tème, l'enseignement des mystères aurait consisté dans l'explication allégorique des légendes divines. Proserpine, suivant Varron, était la personnification de la force végétative des semences; celle-ci ayant fait défaut pendant un temps, ce fait donna naissance à la croyance que Pluton avait enlevé la fille de Cérès; bien d'autres parties des mystères n'avaient rapport qu'à l'invention de l'agriculture[1].

Varron ne faisait que reproduire le système inventé par les sophistes Prodicus de Céos et Diagoras de Mélos, système qui fut adopté par l'école stoïcienne. Les philosophes y trouvaient le grand avantage de débarrasser le paganisme de fables immorales ou puériles qui choquaient leur raison. Mais comment admettre que cette interprétation ait trouvé place dans les mystères d'Éleusis, que les prêtres aient enseigné que leurs dieux n'étaient pas des êtres réels, mais une simple personnification des forces de la nature[2]?

D'une manière générale, on peut dire que, dans la religion grecque, il n'y avait pas de symboles. Ceux-ci sont une invention des philosophes ou des théologiens; c'est un effort pour donner une explication rationnelle de l'histoire et de la nature des dieux qu'adorait la masse de la nation. Mais les dieux étaient antérieurs aux symboles, et, dans la religion, ils ont continué à vivre tels qu'à l'origine les avait créés l'imagination populaire.

[1] Varro de Eleusiniis nihil interpretatur nisi quod attinet ad frumentum..... Proserpinam dicit significare fecunditatem seminum, quæ quum defuisset tempore, exortam esse opinionem quod Cereris filiam Orcus abstulerit..... Dicit deinde multa in mysteriis ejus tradi quæ non nisi ad frugum inventionem pertineant. (August., *Civit.*, II, 20.)

[2] Dans le *De nat. deor.* (I, 42), Cotta résume bien l'esprit de ce système en disant des mystères : « quibus explicatis ad rationemque revocatis, rerum magis natura cognoscitur quam deorum ».

Pour les anciens Grecs, comme pour tous les peuples primitifs, les phénomènes n'étaient pas le produit des forces de la nature, mais les actes d'êtres invisibles qui manifestaient ainsi leur puissance et leurs volontés. Ces êtres étaient conçus à l'image de l'homme; antérieurs à lui, ils étaient nés toutefois, comme lui, d'un père et d'une mère; ils agissaient, poussés par les mêmes motifs et les mêmes passions. Chacun d'eux avait son histoire et son caractère. Sans cesse exposé à se heurter à ces puissances supérieures, partout présentes dans la nature qui l'enveloppait, le Grec avait le plus grand intérêt à les bien connaître, à découvrir les moyens de se concilier leur faveur ou d'apaiser leur colère. L'expérience apprit par quels sacrifices, par quelles cérémonies on y pouvait réussir. Souvent les dieux eux-mêmes, qui, de leur côté, avaient aussi besoin de l'homme pour en recevoir des offrandes et des victimes, lui révélaient, par bienveillance ou par intérêt, les rites qui leur étaient agréables....

C'était la fidèle observation de ces rites qui constituait toute la religion; la piété consistait à célébrer exactement les cérémonies, telles que les avaient transmises les ancêtres qui avaient été plus voisins des dieux, *κατὰ τὰ πάτρια*, à n'adopter les nouveautés qu'au cas où les dieux eux-mêmes en avaient exprimé le désir par des prodiges ou par leurs oracles, *κατὰ τὴν μαντείαν*. Les Grecs n'ont pas eu, comme les Égyptiens, des écoles de théologiens spéculant et subtilisant sur la religion existante, travaillant à encadrer dans un système bien ordonné les dieux primitifs. En Grèce, la science des choses divines se bornait à la connaissance de l'histoire des dieux, de leur naissance, de leurs mariages, de leurs aventures, comme la religion se restreignait à la pratique des rites extérieurs exigés ou enseignés par les dieux eux-mêmes.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Les observations précédentes aideront à mieux faire comprendre ce qu'était l'initiation.

Les deux familles des Eumolpides et des Kéryces étaient en possession d'objets sacrés et de secrets religieux dont la connaissance assurait le bonheur dans la vie future. En avaient-ils reçu la communication de prêtres plus instruits dans la science divine, ou les tenaient-ils d'une révélation directe faite par les dieux eux-mêmes à leur ancêtre? Leurs traditions, comme il est naturel, favorisaient cette dernière prétention, et, d'après elle, c'était de Déméter elle-même qu'ils avaient reçu ce privilège. Quoi qu'il en soit, ils étaient maîtres d'en disposer, de communiquer ces secrets à qui ils voulaient, aux conditions qu'ils jugeaient les plus convenables ou que la Déesse avait elle-même imposées. Lorsque les mystères furent entrés dans la religion de l'État, la cité reconnut toujours aux Eumolpides et aux Kéryces le droit exclusif d'initier. C'étaient eux qui donnaient aux mystes l'instruction préparatoire nécessaire pour comprendre les spectacles auxquels ils devaient assister; ils leur faisaient observer les rites exigés : purifications, sacrifices, abstinence de certains aliments. Ces conditions une fois remplies, les mystes étaient admis dans le *τελεστήριον*, et là, pendant les veillées sacrées, leur étaient révélés les secrets dont la communication constituait l'initiation.

En quoi consistaient ces révélations? Nous sommes avertis qu'il n'y faut chercher ni enseignement moral, ni symbolisme cosmogonique ou philosophique; tous ceux qui ont tenté d'y trouver une leçon de ce genre n'ont abouti à aucun résultat. Au contraire, je pense qu'on peut arriver à une solution satisfaisante, si l'on se résout à se borner aux textes, quelque peu nombreux qu'ils soient; si, au lieu d'en tirer des conséquences forcées ou des hypothèses téméraires, on se contente de ce

qu'ils disent, en cherchant si les faits qu'ils rapportent, pris en eux-mêmes, ne suffiraient pas pour répondre à l'idée que les anciens se faisaient des mystères.

Nous ignorons dans quel ordre se succédaient les divers actes de l'initiation; pour éviter la confusion, j'ai suivi une distinction assez nettement indiquée dans les auteurs anciens. Les mystères comprenaient *τὰ δρώμενα, τὰ δεικνύμενα, τὰ λεγόμενα.* Cette division peut servir provisoirement à classer les témoignages qui nous sont parvenus.

En examinant chacune de ces trois catégories de faits, il faudra se demander si elle suffit pour donner à l'initié une ferme assurance du bonheur dans la vie future. Tant que nous n'aurons pas trouvé une révélation satisfaisant à cette condition, soyons certains que nous n'avons pas atteint le fond des mystères. Il faudra donc encore pousser plus loin, et, lorsque enfin les témoignages des Grecs feront défaut, recourir à la religion d'où les mystères sont sortis, et voir si elle ne suggère pas une hypothèse qui explique la confiance des initiés.

Alors il sera bon de revenir sur ses pas et d'examiner si cette hypothèse ne serait pas confirmée par des allusions des auteurs, allusions dont le sens s'éclaire par le rapprochement avec le culte original. J'ajoute que, plus l'explication sera simple et mieux elle s'accordera avec les idées générales des Grecs sur leur religion, plus aussi elle aura de chance d'approcher de la vérité.

I

L'existence de représentations dans les veillées sacrées de l'initiation n'est pas douteuse : on jouait devant les mystes les légendes des divinités des mystères. Cette substitution de la mise en action au récit et au chant n'est pas particulière à Éleu-

sis. Dans la religion égyptienne, les malheurs d'Osiris, la douleur de la Déesse et ses courses à la recherche des membres de son époux étaient donnés en spectacle aux fidèles, et c'était à la Déesse elle-même que les prêtres attribuaient l'institution de cette cérémonie. C'est, du reste, une idée si naturelle qu'elle s'est produite spontanément dans plus d'un culte.

Sur les représentations d'Éleusis, les auteurs païens nous ont transmis peu de renseignements; on en trouve davantage et de plus précis dans les Pères de l'Église et surtout dans le livre des Φιλοσοφούμενα. En les réunissant, j'ai essayé de les classer avec plus d'ordre qu'on ne l'a fait jusqu'ici, de déterminer plus exactement quel était le sujet de ces spectacles et sur quels points les légendes mises en scène par les Eumolpides différaient des croyances populaires.

Il m'a semblé tout d'abord qu'il n'était pas possible de faire rentrer tous les témoignages connus dans le cadre d'un seul drame, mais qu'ils se rapportaient à deux ordres de faits distincts, entre lesquels je les ai répartis avec plus ou moins de certitude.

Pour le premier, Clément d'Alexandrie en fait connaître le sujet : c'était le rapt de Coré, la douleur de Déméter et ses courses errantes [1]. Un détail de ce drame nous a été conservé par Apollodoros : « Au moment où Coré appelle au secours, le hiérophante frappe sur le bassin de cuivre qu'il fait retentir [2]. » Le témoignage d'un auteur païen confirme l'assertion de Clément et en garantit l'exactitude.

[1] *Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικόν· καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ.* (Clemens Alexandr., *Protrept.*, IV, 27, éd. Migne.)

[2] *Φησὶν Ἀπολλόδωρος Ἀθήνησι τὸν ἱεροφάντην τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης ἐπικρούειν τὸ καλούμενον ἠχεῖον.* (Apollod., fragm. 36 [*Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 434].)

Mais le rapt de Coré et toute la légende qui s'y rattache étaient chantés dans l'hymne homérique, que connaissaient même les profanes. Pourquoi donc imposer le secret aux initiés? Un passage d'Isocrate, qui n'a pas assez attiré l'attention, permet d'en donner la raison. « Déméter étant arrivée dans notre pays lorsqu'elle errait, après l'enlèvement de Coré, voulut témoigner sa bienveillance à nos ancêtres en récompense de leurs bons offices, bons offices *que les initiés seuls peuvent entendre*[1]. » Il ressort de ce témoignage d'un écrivain du IVe siècle que le drame de Déméter et de Coré, tel qu'on le représentait à Éleusis, sans être en opposition avec la légende populaire de l'hymne homérique, en différait au moins sur certains points, en particulier sur l'accueil fait à la Déesse. En effet, dans une autre version, les hôtes qui recevaient Déméter sont appelés Dysaulès et Baubo, et celle-ci jouait un rôle étrange dont les plaisanteries de la servante Iambé ne donnent qu'une faible idée. Les Pères de l'Église, au contraire, ont analysé cette partie du spectacle, en l'attribuant formellement aux mystères d'Éleusis et en s'appuyant sur les vers d'un poème orphique[2]. Comme cet épisode leur a servi d'argument pour prouver l'obscénité des mystères et que, par là même, leur assertion peut sembler suspecte, il est utile de citer les témoignages des auteurs païens qui la confirment en partie. Dans l'île de Paros, qui fut un des centres de la religion de Déméter, on a trouvé une dédicace où Babo est associée à la Déesse[3]. Deux auteurs de la fin du IVe siècle, Palæphatos et Asclépiadès, citent la version d'après laquelle les hôtes de Démé-

(1) Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν ὅτ' ἐπλανήθη τῆς Κόρης ἁρπασθείσης, καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν ἃς οὐχ οἷόν τ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμυημένοις ἀκούειν. (Isocrat., *Panegyr.*, 28.)

(2) Clemens Alexandr., *Protrept.*, II, 77 et suiv.

(3) Ἐρασίππη Πράσωνος Ἥρῃ Δήμητρι Θεσμοφόρῳ καὶ Κόρῃ καὶ Διὶ Εὐβουλεῖ καὶ Βαβοῖ. (Ἀθήν., t. V, p. 15.)

ter auraient été Dysaulès et Baubo [1]. Quant au geste indécent qui dérida la Déesse affligée et la décida à accepter le cycéon, il paraît être un souvenir de l'attitude des femmes égyptiennes à la fête de Bubastis [2]. A l'époque des Ptolémées, le personnage de Baubo fut accueilli avec faveur par les Égyptiens, comme se rattachant à leur religion nationale, et les figurines qui la représentaient ont été retrouvées en grand nombre dans la vallée du Nil.

Un passage de Grégoire de Naziance fait allusion à d'autres scènes qui ne sont pas rappelées dans l'hymne homérique, et qu'il attribue aux mystères d'Éleusis : « Ce n'est pas dans notre religion qu'une Coré est enlevée, qu'une Déméter est errante et met en scène des Céléus et des Triptolème avec des serpents; qu'elle fait certaines choses et qu'elle en souffre d'autres; j'ai honte en effet de livrer à la lumière du jour les cérémonies nocturnes de l'initiation... Éleusis le sait, ainsi que les témoins de ce spectacle sur lequel on garde et on a raison de garder le silence [3]. »

Il est question dans ce texte de quatre épisodes du drame mystique : 1° le rapt de Coré; 2° les courses de Déméter; 3° Céléus; 4° Triptolème avec son char attelé de serpents.

Les deux premiers sont connus par les textes cités précédem-

(1) Δείναρχος ἐν τῇ Περὶ τῆς ἱερείας διαδικασίᾳ, εἰ γνήσιος· Ἀσκληπιάδης δ' ἐν δ' Τραγῳδουμένων τὸν Δυσαύλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ Βαυβοῖ σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νίσαν. Παλαίφατος δ' ἐν θ' Τρωικῶν σὺν τῇ γυναικί φησιν αὐτὸν ὑποδέξασθαι τὴν Δήμητραν. (Harpocrat., in v. Δυσαύλης.)

(2) Αἱ μέν τινες τῶν γυναικῶν ποιεῦσι τά περ εἴρηκα, αἱ δὲ τωθάζουσι βοῶσαι τὰς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ γυναῖκας, αἱ δ' ὀρχέονται, αἱ δ' ἀνασύρονται ἀνιστάμεναι. (Herodot., II, 60.)

(3) Οὐδὲ Κόρη τις ἡμῖν ἁρπάζεται καὶ Δημήτηρ πλανᾶται καὶ Κελεούς τινας ἐπεισάγει καὶ Τριπτολέμους καὶ δράκοντας καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει· αἰσχύνομαι γὰρ ἡμέρᾳ δοῦναι τὴν νυκτὸς τελετὴν καὶ ποιεῖν τὴν ἀσχημοσυνὴν μυστήριον· οἶδεν Ἐλευσὶς ταῦτα καὶ οἱ τῶν σιωπωμένων καὶ σιωπῆς ὄντως ἀξίων ἐπόπται. (Greg. Naz., *Or.*, XXXIX, 4.)

ment; l'existence du quatrième n'est pas douteuse. D'après un vers de Claudien, c'était la scène finale[1]. D'ailleurs, la mission de Triptolème et son départ sur un char attelé de serpents sont représentés sur plusieurs des bas-reliefs exposés dans l'enceinte sacrée, entre autres, sur celui qui a été décrit plus haut[2].

Le témoignage de Grégoire étant reconnu exact pour trois des quatre épisodes qu'il indique, il est probable qu'il l'est aussi pour celui de Céléus. Le personnage figure dans toutes les légendes d'Éleusis et dans l'hymne homérique, le plus souvent, comme l'hôte de la Déesse. Mais, s'il avait joué un rôle aussi simple dans le spectacle de l'initiation auquel l'orateur fait allusion, il n'aurait pas employé les expressions *τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει* suivies du membre de phrase *αἰσχύνομαι γὰρ*. Il s'agit donc d'une scène que l'auteur n'ose répéter, mais qu'il signale comme honteuse pour la religion des mystères. En effet, une tradition qui faisait, à ce qu'il semble, partie de la légende des Eumolpides, rapportait que Déméter s'était livrée à Céléus[3]. L'autorité du scoliaste d'Aristide, qui est un chrétien, pourrait paraître suspecte; mais un hymne orphique, dans des vers qui ne laissent aucun doute, nomme Euboulos comme le fils né de l'union de Déméter et de Céléus[4].

Un premier point est donc établi, contrairement aux négations trop absolues de Lobeck. Le drame de Déméter et de

(1) Claud., *De rapt. Proserpinæ*, V, 11.

(2) Voir p. 25.

(3) Ἐλθοῦσα δὲ εἰς τὴν Ἀττικὴν καὶ παρὰ Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου τὸν ἡρπακηκότα μαθοῦσα, μισθὸν αὐτοῖς ἀποδίδωσι τῆς μηνύσεως τὸν σῖτον, πρῶτον ἀθέσμως συγγενομένη Κελεῷ τῷ Τριπτολέμου πατρί. (Scol. Aristid., p. 22.)

(4)
Ἦλθες τ' εἰς Ἀΐδην πρὸς ἀγαυὴν Περσεφόνειαν,
ἁγνὸν παῖδα Δυσαύλου ὁδηγητῆρα λαχοῦσα,
μηνυτῆρ' ἁγίων λέκτρων χθονίου Διὸς ἁγνοῦ,
Εὔβουλον τέξασα θεὸν θνητῆς ὑπ' ἀνάγκης.

(*Hymn. orph.*, 41, v. 5-9.)

Coré, que les familles sacrées d'Éleusis faisaient jouer devant les initiés, traitait bien le même sujet que la légende populaire, mais il en différait sur plusieurs points : les bons offices que les habitants d'Éleusis avaient rendus à la Déesse, le personnage de Baubo, l'épisode de Céléus, la mission de Triptolème, et bien d'autres encore que nous ignorons. Cette légende des Eumolpides n'était représentée devant les mystes que sous la condition du secret; la divulguer était une impiété. Ainsi s'explique l'accusation portée contre Eschyle; on avait cru trouver dans une de ses pièces un mythe relatif à Déméter, mythe qu'il n'avait pu connaître que par le drame sacré joué devant les initiés [1].

Une autre série de témoignages porte sur une scène qui n'a aucun rapport avec l'enlèvement de Coré. Elle était jouée par des personnages vivants; les deux principaux étaient le hiérophante et la prêtresse de Déméter. D'après Tertullien, la prêtresse était enlevée de force, comme l'avait été Cérès elle-même [2]. Pour figurer l'union du Dieu et de la Déesse, les deux acteurs sacrés descendaient dans une retraite obscure [3].

Quelque réserve qu'il y ait à faire sur les témoignages des auteurs chrétiens et surtout sur les arguments qu'ils en tirent

[1] Ὁ δὲ πράττει, ἀγνοήσειεν ἄν τις, οἷον λέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά. (Aristot., *Ethic. Nicomach.*, III, 2.) Le scoliaste ajoute : Δοκεῖ γὰρ Αἰσχύλος λέγειν μυστικά τινα ἔν τε ταῖς Τοξότισι καὶ Ἱερείαις καὶ ..... ἐν τούτοις γὰρ πᾶσι περὶ Δημήτρας λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἅπτεσθαι ἔοικε. Λέγει δὲ καὶ περὶ Αἰσχύλου καὶ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ὡς κινδυνεύοντος ἀναιρεθῆναι ἐπὶ τῷ τῶν μυστικῶν προφέρειν τινὰ δοκεῖν, εἰ μὴ προαισθόμενος κατέφυγεν ἐπὶ τὸν τοῦ Διονύσου βωμόν.

[2] Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est? (Tertull., *Ad Gent.*, II, 7.)

[3] Οὐκ ἐκεῖ τὸ καταβάσιον σκοτεινὸν καὶ αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱέρειαν συντυχίαι, μόνου πρὸς μόνην; (Asterius, Ἐγκώμιον μαρτ., p. 113 B.) Il s'agit ici de la prêtresse de Déméter, comme dans le passage de Tertullien, et non de la hiérophantide.

contre le paganisme, la représentation d'une hiérogamie n'a rien d'invraisemblable. Le faux prophète dont Lucien nous a rapporté les exploits n'avait-il pas introduit une scène de ce genre dans ses mystères, où il s'était appliqué à reproduire quelques formes de ceux d'Éleusis[1]. Dans plus d'un culte hellénique, l'union d'un dieu et d'une déesse était le sujet des plus grandes fêtes. Pour Éleusis, il faut, je crois, attacher plus d'importance qu'on ne l'a fait jusqu'ici à un scoliaste de Platon qui indique comme le double sujet des représentations le rapt de Coré, l'union de Zeus et de Déméter : Ἐτελεῖτο ταῦτα καὶ Δηοῖ καὶ Κόρῃ ὅτι ταύτην μὲν Πλούτων ἁρπάξειε, Δηοῖ δὲ μιγείη Ζεύς[2]. C'est à l'union de Zeus et de Déméter que se rattachent les scènes dont parle l'auteur des Φιλοσοφούμενα. Son témoignage a d'autant plus de valeur que la polémique n'est pas dirigée contre le paganisme, mais contre l'hérésie des Gnostiques. « Le hiérophante, qui n'est pas mutilé comme Attis, mais qui s'est réduit à l'impuissance en buvant de la ciguë et qui a renoncé à toute union charnelle, la nuit, à Éleusis, accomplissant, au milieu des feux, les grands et ineffables mystères, s'écrie d'une forte voix : La divine Brimo a enfanté Brimos, l'enfant sacré, c'est-à-dire la Forte a enfanté le Fort[3]. »

Je place dans la même série de représentations le cri mystique Ὕε, κύε, connu d'abord par un passage corrompu du philosophe païen Proclus[4], puis par les Φιλοσοφούμενα[5], et aussi

[1] Lucian., *Pseudomantis*, 39.

[2] Scol. ad Gorgiam, p. 497 C.

[3] Ὁ ἱεροφάντης οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν, ὡς ὁ Ἄττις, εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν παρῃτημένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, τοῦτ' ἔστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. (Φιλοσοφ., t. V, 1, p. 171.)

[4] Proclus, *Ad Tim.*, p. 293.

[5] Τοῦτο ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον· Ὕε, κύε. (Φιλοσοφ., t. V, 1, p. 171.)

le spectacle final de l'époptie, l'épi de blé moissonné et présenté en silence[1].

Cette dernière scène est formellement attribuée à l'époptie; peut-être toutes celles qui ont trait au *ἱερὸς γάμος* étaient-elles aussi réservées aux époptes, c'est-à-dire aux mystes admis au second degré de l'initiation.

II

Plus importante encore pour l'instruction de l'initié était la révélation des objets sacrés que possédait la famille des Eumolpides et à l'entretien desquels était commis un serviteur appelé *ὁ φαιδυντὴς τοῖν Θεοῖν*[2]. Les anciens ne nous ont pas appris en quoi consistaient ces objets sacrés; d'après quelques indices, j'ai montré que c'étaient des objets touchant de très près aux divinités des mystères, probablement même leurs effigies[3]. Les *ἱερὰ* tenaient une très grande place dans la religion d'Éleusis, et l'on n'a pas assez insisté sur leur importance. Ils étaient enfermés dans un sanctuaire, *μέγαρον*, *ἀνάκτορον*, où le hiérophante seul avait le droit de pénétrer[4]. Ils en sortaient le 14 Boédromion pour la fête des mystères; on les portait à Athènes, où ils faisaient une entrée solennelle. Après une station de quelques jours dans l'Éleusinion, au pied de l'Acropole, ils repartaient escortés par la cité tout entière, et le 20 Boédromion ils rentraient dans leur *μέγαρον*[5]. Les *ἱερά* étaient l'objet et le centre de

(1) *Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν.* (Φιλοσοφ., V, 1.)

(2) *Ἐπειδὴ καὶ ὁ φαιδυντὴς τοῖν Θεοῖν ἀγγέλλει κατὰ τὰ πάτρια τῆι ἱερείαι τῆς Ἀθηνᾶς ὡς ἥκει τὰ ἱερά.* (*C. I. A.*, III, 5.

(3) *Revue des études grecques*, 1893, p. 333.

(4) Ælian., fragm. 12, édit. Didot.

(5) *C. I. A.*, III, 5. — *Τὸ ζεῦγος παρεσκευάσαν ἐκ τῶν ἰδίων εἰς τὴν κομιδὴν τῶν ἱερῶν, τὸ δὲ μερισθὲν αὐτοῖς εἰς τὴν τοῦ ζεύγους τίμην ἐπέδωκαν τεῖ βουλεῖ.* (Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 177, l. 17-20.)

cette double procession d'Éleusis à Athènes et d'Athènes à Éleusis. Pendant ce temps, ils restaient sous la garde des Eumolpides, toujours voilés et cachés aux regards des profanes[1]. Pendant l'une des nuits de l'initiation, les portes du *μέγαρον* s'ouvraient enfin, et le hiérophante, en grand costume, montrait aux mystes assemblés dans le *τελεσΊήριον* les *ἱερά* éclairés par une lumière éclatante[2]. C'était là une des révélations des mystères, et, à coup sûr, une des plus grandes, puisque le titre de hiérophante était sorti de cette cérémonie (*ὁ ἱερὰ φαίνων*). Que les *ἱερά* fussent les statues mêmes des divinités ou seulement certains de leurs attributs, il est évident qu'ils différaient des attributs et des représentations qui étaient exposés en dehors du péribole. Leur vue était donc un privilège pour les initiés : ils contemplaient sous leur véritable aspect les divinités dont les profanes ignoraient la nature mystérieuse. C'est le souvenir de cette révélation qu'Andocide rappelle au tribunal d'initiés qui le jugeait : « Vous avez été initiés et vous avez vu les objets sacrés des deux Déesses[3]. »

Arrêtons-nous un instant sur cette partie des mystères pour nous rendre compte de l'effet qu'elle pouvait produire sur les

(1) Je ferai remarquer à ce propos une nouvelle ressemblance avec le culte égyptien. Les statues des dieux grecs, quand elles sont promenées hors de leurs temples, sont portées à découvert; dans le temple même, elles ne sont pas cachées dans une chapelle fermée. Au contraire, dans les temples égyptiens, les dieux sont enfermés dans un sanctuaire où le Pharaon et le grand prêtre ont seuls accès; quand ils en sortent aux jours de fête, sur la barque sacrée qui les porte, une tente les dérobe aux regards de la foule.

(2) *Ὦ μύσΊαι, τότε μ' εἶδετ' ἀνακτόρου ἐκ προφανέντα*
νύξιν ἐν ἀργεναῖς.

(Inscription gravée sur la base de la statue d'un hiérophante [Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 79].) — Ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ φῶς μέγα ἰδὼν, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων. (Plutarch., *De prof. in virt.*, 10.)

(3) Μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν Θεοῖν τὰ ἱερά. (Andoc., *De myst.*, 31.)

initiés. La nécessité d'établir des faits précis appuyés sur des preuves, de discuter le sens et la valeur des témoignages m'a obligé à isoler, à étudier séparément les diverses parties dont la réunion composait l'initiation. Il ne faudrait pas, dans cette analyse, laisser échapper l'élément vital qui animait toute la cérémonie, je veux dire les dispositions des mystes et l'appareil de la représentation. Je ne crois pas qu'il faille se figurer une mise en scène extraordinaire ni des artifices compliqués de machines théâtrales; mais le silence de la nuit, les alternatives d'ombre et de lumière, la voix majestueuse du héraut sacré, les costumes imposants du hiérophante et des ministres du culte, les chants du chœur, tantôt plaintifs, tantôt triomphants, suffisaient pour exercer une action puissante sur les sens et sur l'imagination. Ce n'était pas non plus froidement que le myste pénétrait dans l'enceinte sacrée, mais le cœur échauffé par la préparation qui précédait l'initiation : les promesses et les demi-révélations du mystagogue chargé de l'instruire, la retraite dans l'Éleusinion d'Athènes, le jeûne, les purifications et les sacrifices répétés, les chants et les danses de la procession d'Athènes à Éleusis, les cris répétés de Iacchos, l'arrivée dans la ville sainte à la lueur des flambeaux, par-dessus tout, l'attente impatiente et inquiète de ce qui allait lui être dévoilé, tout s'unissait pour disposer son âme aux émotions les plus vives et aux impressions les plus fortes. Dans cet état, de quel œil devait-il regarder le drame sacré des Eumolpides? Ce n'était plus seulement la légende populaire qui était mise en action, qui vivait devant lui; il voyait des épisodes de la vie de Déméter qu'il avait ignorés jusque-là; il pénétrait plus avant dans la connaissance de ces dieux dont la faveur ou la colère déciderait de son sort dans l'empire d'Hadès. Et lorsque enfin le hiérophante découvrait à ses regards les effigies divines, sous une forme et avec des attri-

buts inconnus aux profanes, ne se sentait-il pas plus près des dieux et comme admis à les contempler face à face?

Malgré tout, ni ces connaissances nouvelles, ni ces émotions, si vives qu'on les suppose, ne suffisaient pour lui donner l'assurance du bonheur dans la vie future, assurance qui était le fruit de l'initiation. Ne l'oublions pas en effet, ce n'était pas une espérance vague que donnaient les mystères; c'était une ferme confiance qu'après la mort commencerait une nouvelle vie, heureuse pour les initiés, malheureuse pour les non-initiés. Sur ce point, le langage des anciens n'a jamais varié; il a été le même à toutes les époques et chez tous ceux qui ont parlé de la religion d'Éleusis, poètes ou prosateurs.

C'est par des promesses de ce genre que se termine l'hymne homérique, le plus ancien monument où il soit question de l'initiation :

« Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces mystères; mais celui qui ne connaît pas ces cérémonies sacrées, et celui qui y a pris part, n'auront pas une destinée égale, après la mort, dans le séjour des ténèbres[1]. »

Pindare et Sophocle ne sont pas moins affirmatifs : « Heureux celui qui a vu ces choses avant de descendre sous la terre; il connaît la fin de la vie, il en connaît aussi le commencement donné par Jupiter[2]. »

« O trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces mystères, iront dans la demeure d'Hadès; car ceux-là

[1] *Hymn. in Cerer.*, v. 480-483 :

Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἔμμορος, οὔποθ' ὁμοίην
αἶσαν ἔχει, φθίμενός περ, ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

[2] *Ὄλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκεῖνα κοίλαν εἶσιν ὑπὸ χθόνα· οἶδεν μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.* (Pindare, cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, p. 518.)

seuls trouveront la vie là-bas; pour les autres, il n'y aura que souffrances[1]. »

Platon, dans plusieurs de ses dialogues, oppose aussi le malheur des non-initiés à la félicité de ceux qui ont vu les mystères et qui vivent avec les dieux[2]. J'ai déjà cité le témoignage d'Isocrate[3]. Cicéron, qui était initié, ne s'exprime pas avec moins de respect et de confiance dans les mystères : « Quum multa eximia divinaque videntur Athenæ tuæ peperisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex immani agrestique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitæ cognovimus, neque solum cum lætitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi[4]. »

A l'époque impériale, le rhéteur Aristide reproduit les mêmes idées du bonheur réservé aux initiés, tandis que les autres seront plongés dans le bourbier et les ténèbres[5].

Dans les inscriptions, où le sentiment général se traduit souvent mieux que chez les écrivains, on trouve la même confiance

(1) Sophocl., fragm. 348, éd. Didot:

Ὡς τρισόλϐιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς Ἅδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἐσ7ι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

(2) Ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεσ7ος εἰς Ἅδου ἀφίκηται ἐν βορϐόρῳ κείσεται· ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. (*Phædo*, 13.) — Ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ τῶν θεῶν διάγουσι. (*Ibid.*, 29.) — Οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἅδου οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν οἱ ἀμύητοι καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ. (*Gorgias*, 47. Cf. *Respublica*, II, 6.)

(3) Isocrat., *Panegyr.*, 28.

(4) Cicer., *De Leg.*, II, 14.

(5) Ὧν (τελετῶν) τοῖς μετασχοῦσι καὶ μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν βελτίω τὰ πράγματα γίγνεσθαι δοκεῖ. (Aristid., *Or.*, XIII.) — Περὶ τῆς τελευτῆς ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας ὡς ἄμεινον διάξοντας, καὶ οὐκ ἐν σκότῳ τε καὶ βορϐόρῳ κεισομένους, ἃ δὴ καὶ τοὺς ἀμυήτους ἀναμένειν. (*Or.*, XIX.)

dans l'avenir réservé aux initiés[1]. Cette confiance est assez vive pour aller jusqu'à l'enthousiasme et faire envisager la mort comme un gain.

« Ah! certes, c'est un beau mystère qui nous vient des bienheureux : pour les mortels, la mort n'est pas un mal, mais un bien. »

Ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι
τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακὸν, ἀλλ' ἀγαθόν[2].

Les savants modernes qui ont cru que l'initiation consistait seulement dans la vue du drame mystique ont essayé d'expliquer la confiance et l'enthousiasme des initiés par les réflexions ou les impressions que provoquaient les spectacles de la nuit sacrée. Suivant les uns, l'homme aurait vu dans le drame d'Éleusis l'image de sa propre destinée; comme le grain de blé dont la Déesse est le symbole, il doit être enfoui sous la terre, mais c'est pour en sortir et reprendre une vie nouvelle. Suivant les autres, les mystes s'associaient, s'assimilaient jusqu'à un certain point aux deux Déesses dont la passion était offerte à leurs regards : ils partageaient la douleur de la mère errant à la recherche de sa fille; ils prenaient part à sa joie lorsque Coré sortait des enfers pour retourner dans l'Olympe, et, de même que, par le jeûne, ils avaient participé à ses souffrances, les fidèles se flattaient de participer à son triomphe et à son bonheur.

Ces deux explications ont donné lieu à des développements ingénieux, plutôt qu'elles n'ont apporté une solution au problème. Si l'espérance des mystes repose tout entière sur les impressions qu'excite en eux la représentation du drame de Coré ou sur les réflexions que provoquent les métamorphoses du grain de blé, qui ne voit combien cette espérance sera vague

[1] Ἀλλ' ὅταν εἰς μακάρων ἔλθω καὶ μόρσιμον ἦμαρ. (Statue d'un hiérophante [Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 79].) — [2] Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 82.

et incertaine? Elle variera selon la sensibilité ou l'imagination de chacun des assistants. Or, nous l'avons vu par l'unanimité des témoignages cités plus haut, c'est une confiance commune à tous; elle se formule dans des termes très précis : les initiés vivront auprès des immortels d'une vie bienheureuse, tandis que les non-initiés seront voués à la souffrance. Il faut donc chercher autre part le grand secret des mystères et la cause de leur succès.

III

Un passage célèbre de Plutarque fait allusion à un spectacle plus capable de frapper les esprits. C'est une comparaison développée entre l'initiation et la mort. « L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux grands mystères. Le mot et la chose se ressemblent, on dit *τελευτᾶν* et *τελεῖσθαι*. Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est au comble; le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, une couronne sur la tête; il vit avec les hommes purs et saints; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'enfoncer et s'écraser dans le bourbier et les ténèbres et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, par défiance du bonheur de là-bas[1]. »

[1] Τότε *πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. Διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε.* Πλάναι *τὰ*

Il ne faudrait pas prendre à la lettre la description que Plutarque a faite des épreuves des initiés. Il veut donner une plus vive idée des angoisses de l'âme à l'approche de la mort; on sent que l'auteur se laisse emporter par la comparaison et force les expressions. En faisant la part de l'amplification, on dégage cependant le fait d'un spectacle comprenant deux parties opposées. Dans la première, c'était la descente aux enfers, les ténèbres, les figures des monstres qui frappaient l'initié de terreur; dans la seconde, c'était l'arrivée au séjour des immortels, avec de riantes prairies et une lumière sereine.

Le rhéteur Aristide, dans son discours sur Éleusis, a résumé, avec autant de précision que le permettait l'art de la rhétorique, la double impression produite par ce contraste : « Éleusis est un sanctuaire commun à toute la terre, et de toutes les choses divines que possèdent les hommes, c'est à la fois celui qui provoque le plus les frissons et celui qui donne le plus la sérénité [1]. »

On trouve, dans un dialogue de Lucien, une allusion à la première partie, celle où les initiés s'avançaient dans une pénombre mystérieuse, faiblement éclairée par les torches du dadouque. Deux personnages descendus aux enfers sont plongés

πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι· εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τε θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς, ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν, ἐμμένοντα. Ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ συμπλοκὴν εἶναι καὶ σύνερξιν ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις. (Stob., *Floril.*, t. IV, p. 107, édit. Meinecke; Plutarch., fragm., t. V, p. 9, édit. Didot.)

[1] Κοινόν τι γῆς τέμενος ἡ Ἐλευσὶς καὶ πάντων ὅσα θεῖα ἀνθρώποις ταὐτὸ φρικωδέστατον καὶ φαιδρότατον. (Aristid., *Eleusin.*, p. 256.)

IMPRIMERIE NATIONALE.

dans les ténèbres. « Dis-moi, Cyniscus, toi qui as été initié aux mystères d'Éleusis, ne trouves-tu pas que les choses d'ici ressemblent à celles de là-bas? — Tout à fait; mais voici comme dadouque une femme avec des torches qui s'avance d'un air farouche et menaçant; ce doit être une Furie[1]. »

Pour la seconde partie, les inscriptions rappellent les nuits lumineuses de l'initiation, *νυξὶν ἐν ἀργε(ι)ναῖς*[2], plus brillantes que le soleil, *ἠελίου κάλλιον λαμπόμεναι*[3]. Le passage de Dion Chrysostome *σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλὰξ γενομένων*[4] peut aussi se rapporter à la brusque transition des ténèbres à la lumière, lorsque les mystes, sortant de la première région des enfers, arrivaient dans la demeure des bienheureux. On pourrait aussi supposer que c'était à ce moment que les *ἱερὰ* étaient dévoilés et que s'échappait par le faîte de l'édifice la vive lumière dont parle Claudien, *claram dispergere culmina lucem*[5].

Les profanes eux-mêmes n'ignoraient pas que les mystes étaient appelés à parcourir la route des enfers, et Aristophane a pu y faire allusion dans la pièce des *Grenouilles*, à la condition de se borner aux traits généraux qui étaient connus de tous les spectateurs. Hercule, qui a été initié et qui est déjà descendu aux enfers, enseigne le chemin à Dionysos : d'abord un lac immense et profond (v. 137); puis des serpents et des monstres terribles (v. 143); d'un côté, le bourbier dans lequel sont plongés les criminels (v. 146; cf. 273), et de l'autre, les bosquets de myrte où les initiés éclairés par une belle lumière dansent en chantant au son des flûtes (v. 154-160; cf. 324 et 615);

[1] Μικ. Εἰπέ μοι, ἐτελέσθης γάρ, ὦ Κύνισκε, τὰ Ἐλευσίνια δῆλον ὅτι οὐχ ὅμοια τοῖς ἐκεῖ τὰ ἐνθάδε σοι δοκεῖ; — Κυν. Εὖ λέγεις· ἰδοὺ γοῦν προσέρχεται δᾳδουχοῦσά τις φοβερόν τι καὶ ἀπειλητικὸν προσβλέπουσα. Ἢ ἄρα που Ἐρινύς ἐστιν; (Lucian., *Catapl.*, 22.)

[2] Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 79.

[3] *Ibid.*, p. 146.

[4] Dion. Chrysost., *Orat.*, XII, p. 387, éd. Reiske.

[5] Claudian., *De rapt. Proserpinæ*, v. 8.

ceux-ci, demeurant aux portes de Pluton, enseigneront à Dionysos le reste de la route.

Certainement, la vue de tels tableaux frappait l'initié encore plus fortement que le drame mystique; cette fois, c'était de lui et de son sort qu'il s'agissait; il voyait sous des formes réelles ce monde souterrain dont la pensée le préoccupait si vivement. Mais, là encore, s'il n'y avait eu que des impressions, tous ne seraient pas sortis avec les mêmes sentiments; chez les uns, l'espérance aurait dominé; chez les autres, l'épouvante. Qui leur garantissait, après tout, qu'ils triompheraient des obstacles et des dangers qu'on leur avait montrés dans la première partie; qu'ils parviendraient à ces riantes prairies, à ce séjour des bienheureux dont la lumière les avait ravis? C'était donc encore une révélation incomplète, incapable à elle seule de leur donner cette assurance dans l'avenir que les auteurs anciens s'accordent à représenter comme le fruit de l'initiation.

Le fait même qu'Aristophane, dans sa pièce, a pu impunément décrire le voyage aux enfers à peu près tel qu'on le montrait aux mystes, suffirait à prouver que ce spectacle n'était pas à lui seul la révélation que nous cherchons.

IV

Il ne reste plus, dans les témoignages des anciens, qu'un élément des mystères dont nous n'avons pas encore déterminé la nature. Ce sont les paroles prononcées, *τὰ λεγόμενα*, expression un peu vague dans sa généralité, et dont il faut chercher à préciser la signification.

Dans les passages où il en est fait mention, les *λεγόμενα* sont toujours associés aux *δρώμενα* et aux *δεικνύμενα*. Le rhéteur Aristide rapproche, en les opposant, ces deux ordres de révé-

lations : « Y a-t-il un endroit où ce qu'on voit rivalise mieux avec ce qu'on entend[1]? » Il ne s'agit donc ni d'une exposition dogmatique faite aux initiés, ni d'un récit suivi des légendes que possédaient les familles sacrées, mais de paroles accompagnant le spectacle.

Dans un exercice de rhétorique conservé sous le nom de Sopatros, un jeune homme a vu en songe le spectacle des mystères; néanmoins il ne peut être considéré comme initié, parce qu'il n'a pas entendu les paroles du hiérophante[2]. Il ne convient pas d'attacher trop de valeur au recueil de Sopatros, dont la date même n'est pas fixée; mais, au moins dans ce morceau, on voit qu'il connaissait assez exactement ce que le public savait des mystères; son témoignage peut donc être pris comme un écho de l'opinion générale : sans les paroles, l'initiation était imparfaite et le myste ne tirait aucun profit de ce qu'il avait vu.

Au hiérophante seul appartenait le droit de prononcer les *λεγόμενα*, et ce n'était pas la moindre partie de son ministère. Deux inscriptions métriques de l'époque impériale y font allusion :

ὃς τελετὰς ἐνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις
Εὐμόλπου προχέων ἱμερόεσσαν ὄπα[3].

Dans la seconde[4], le hiérophante Glaucos, qui avait été un rhéteur renommé, déclare qu'il a renoncé aux paroles humaines (*ὧν λόγων ἀποπαυσάμενος*) pour ne plus faire entendre que les paroles dictées par les dieux, *θέσφατα νῦν ἰάκχω*. Si l'on prend à la lettre l'expression *θέσφατα*, c'était la divinité elle-

[1] *Τίνι δ' ἄλλῳ χωρίων ἢ μύθων θαυμαστότεραι φῆμαι ἐφυμνήθησαν ἢ τὰ δρώμενα μείζω τὴν ἔκπληξιν ἔσχεν, ἢ μᾶλλον εἰς ἐφάμιλλον κατέστη ταῖς ἀκοαῖς τὰ ὁρώμενα.* (Aristid., *Eleusin.*, p. 256.)

[2] *Rhetores græci*, édit. Walz, t. VIII, p. 110 et suiv.

[3] *C. I. A.*, III, 713.

[4] Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1883, p. 30.

même qui avait communiqué à l'ancêtre des Eumolpides les paroles ou plutôt les formules que le hiérophante n'avait qu'à répéter pendant l'initiation.

Pour cette partie encore plus que pour les autres, un secret rigoureux était imposé, comme le montre l'expression employée par un orateur athénien du IVe siècle, *τὰ ἀπόρρητα*.

L'accusateur pour lequel Lysias a écrit le discours, rappelant la parodie des mystères, s'exprime en ces termes : « Cet homme, revêtu du costume (du hiérophante) a montré les objets sacrés à des gens qui n'étaient pas initiés et sa bouche a prononcé les paroles qu'il est défendu de révéler. » *Οὗτος ἐνδὺς τὴν σ7όλην μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυε τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα*[1]. Le texte a d'autant plus de valeur que le discours est prononcé par un Eumolpide, petit-fils d'un hiérophante. Deux choses constituaient donc plus particulièrement l'initiation : la vue des objets sacrés ou des cérémonies, *τὰ ἱερά*, et l'audition des paroles secrètes, *τὰ ἀπόρρητα*.

Jusqu'ici nous sommes encore sur le terrain des faits positifs, et les témoignages des auteurs ont suffi à faire la preuve que la révélation décisive de l'initiation se cachait dans les paroles mystérieuses prononcées par le hiérophante. Reste à faire un dernier effort pour répondre à une question qui se pose d'elle-même.

De quelle nature étaient donc ces paroles secrètes, d'une vertu si puissante que, sans elles, l'initiation restait incomplète et sans efficacité? Les auteurs anciens ne nous apprennent absolument rien sur ce point, et, si l'on était réduit à leur témoignage, il serait impossible d'aller plus loin. Mais si l'on admet, comme l'affirmaient les Grecs et les Égyptiens, et comme j'ai essayé de le démontrer, que la religion d'Éleusis dérivait de

[1] Lysias, VI, 50.

celle d'Isis et d'Osiris, on trouvera dans cette dernière les éléments d'une solution assez vraisemblable.

Les prêtres égyptiens avaient beaucoup spéculé sur la vie d'outre-tombe; ils se flattaient d'en avoir pénétré les secrets; par de longues études, ils avaient fixé la géographie des pays où l'âme se rend après la mort, avec autant de précision que celle de l'Égypte; les diverses régions que le mort doit parcourir dans les douze heures de la nuit, les divinités amies ou ennemies qu'elle rencontrera, tout cela leur était connu; ils avaient trouvé des formules toutes-puissantes pour écarter les unes, pour s'assurer l'appui des autres. Mais cette science était devenue si compliquée, il y avait tant de pays à connaître, tant de paroles magiques à prononcer sans en changer une seule lettre, qu'il n'était plus possible à la mémoire de les retenir; et le danger était terrible : une erreur, une omission livrait la malheureuse âme à ses ennemis. Aussi avait-on pourvu le défunt d'une sorte de memento : c'était le Livre des Morts, que la momie emportait avec elle. A tout instant, le défunt pouvait l'ouvrir et le consulter en toute occurrence; à chaque étape de son dangereux voyage, il apprenait le chemin qu'il devait suivre; il conjurait, en les interpellant par leur nom véritable, les divinités ennemies qui voulaient l'anéantir, et la formule magique les mettait en fuite ou les frappait d'impuissance; il appelait à son secours les partisans d'Osiris ou le Dieu lui-même, et ceux-ci ne pouvaient refuser d'obéir à une incantation bien faite. Bref, grâce à ce manuel, résumé des découvertes que la théologie égyptienne avait poursuivies pendant des siècles, le défunt pourvu du Livre des Morts partait certain d'échapper aux fournaises et aux lieux d'anéantissement[1].

[1] Voyez Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 325-387. *Le Livre des Morts.*

C'était une leçon du même genre qui, dans les veillées sacrées d'Éleusis, expliquait les tableaux des demeures souterraines; tel était le sens des formules mystérieuses modulées par le hiérophante (τὰ ἀπόρρητα). A mesure que se déroulaient devant les initiés les divers tableaux auxquels Plutarque fait allusion, le hiérophante leur révélait les secrets confiés par les divinités maîtresses du sombre empire à son ancêtre Eumolpos : la région des enfers qu'ils voyaient, la route à suivre, les dangers à éviter, les noms véritables des divinités amies et ennemies, les paroles à prononcer pour avoir accès dans telle ou telle partie. Aristote, il est vrai, dans une phrase citée par Synésius, dit que les mystères ne comportaient aucun enseignement et se bornaient à des impressions [1]. Mais nous savons aussi que la parole venait se joindre au spectacle, comme le commentaire indispensable. Il n'y a pas toutefois contradiction. Aristote veut dire que les mystes ne recevaient pas un enseignement comportant des preuves et une démonstration. En effet, il n'y avait rien de pareil dans les leçons du hiérophante. Il ne s'agissait pas, comme l'avaient imaginé quelques savants au siècle dernier, d'instruire le myste d'une manière spéculative sur la vie future, l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme. C'était une instruction essentiellement pratique; elle avait pour objet de mettre l'homme en état de se tirer d'affaire lorsqu'il arriverait dans la demeure d'Hadès. Pour cela, une série de tableaux mettait sous ses yeux l'enfer et ses habitants; une série parallèlle de formules lui indiquait la bonne route et lui donnait les moyens d'arriver au but. Aucune preuve, aucune démonstration. C'est bien là l'enseignement des mystères, tel que le caractérise Plu-

[1] Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι. (Synesius, *Orat.*, p. 48.)

tarque : « J'écoutais ces récits merveilleux, comme on le fait dans les cérémonies de l'initiation et les mystères, sans qu'il apportât une démonstration ni une preuve de ses paroles[1]. »

Tel était l'enseignement d'Éleusis. Le hiérophante affirmait et prononçait les formules mystérieuses; l'initié croyait et retenait. Il sortait du temple plein de joie et de confiance, convaincu qu'il possédait désormais le moyen d'arriver sans danger au séjour des bienheureux et d'y vivre en compagnie des dieux. La connaissance de ces formules toutes-puissantes, voilà la science divine que, suivant l'hymne homérique, Déméter avait elle-même enseignée aux chefs d'Éleusis; voilà le secret mystérieux qu'à son tour le descendant d'Eumolpos communiquait aux initiés.

L'idée de cet enseignement avait été empruntée à l'Égypte. Lorsqu'au VIIe siècle les sages de la Grèce allèrent étudier la science auprès des prêtres égyptiens, ce qui dut les frapper le plus, ce fut le pouvoir que ceux-ci avaient su conquérir sur le monde souterrain par la connaissance de ses habitants et l'emploi des incantations. Ils ne songèrent pas à copier le Livre des Morts avec tous les détails que les Égyptiens, peuple méticuleux et formaliste, avaient imaginés, ni à transplanter dans leur patrie la religion tout entière d'Osiris; elle n'aurait répondu ni aux croyances des Grecs ni à leur tournure d'esprit. Ils lui empruntèrent seulement l'idée maîtresse, en l'adaptant à une religion déjà existante. Les idées nouvelles se rattachèrent facilement aux mystères de la Déméter d'Éleusis, qui était elle-même d'origine égyptienne. La légende, que nous trouvons dans l'hymne homérique, d'une révélation directe faite par la Déesse

[1] *Ταῦτ', ἔφη, περὶ τούτων μυθολογοῦντος ἤκουον ἀτεχνῶς, καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυήσει, μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος.* (Plutarch., *De defectu oraculorum*, 22.)

aux ancêtres des Eumolpides, les marqua d'un caractère plus auguste et leur donna le prestige d'une antiquité vénérable.

La solution que j'ai présentée est une hypothèse fondée sur la parenté des mystères d'Éleusis avec ceux d'Isis et d'Osiris. J'essayerai maintenant de déterminer la part de la conjecture et de la restreindre le plus possible, en montrant qu'elle est d'accord avec les croyances helléniques.

Les Grecs étaient persuadés que l'initiation, par elle-même, conférait une force surhumaine, sans laquelle nul ne pouvait impunément pénétrer dans le monde souterrain. La légende d'Héraclès fait bien voir que telle était l'opinion générale. Dans la tragédie d'*Hercule furieux*, le héros raconte à son père ses travaux, sa descente aux enfers et sa lutte victorieuse contre Cerbère. « J'ai réussi, dit-il, parce que j'avais vu les saints mystères[1]. » Euripide n'a fait ici que reproduire une tradition connue par d'autres témoignages. Diodore rapporte aussi qu'Héraclès, avant de descendre aux enfers pour en ramener Cerbère, s'était fait initier[2]. Un témoin plus autorisé, l'auteur de l'Axiochos, n'est pas moins affirmatif : « On rapporte qu'avant de descendre dans la demeure d'Hadès, Héraclès et Dionysos furent initiés ici et qu'ils empruntèrent à la déesse d'Éleusis la hardiesse de tenter ce voyage[3]. »

Il n'y a donc aucun doute sur la vertu que les Grecs attribuaient à l'initiation. Mais de quelle partie, de quelle révélation

(1) *Τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών.* (Eurip., *Herc. fur.*, 613.)

(2) Ἔλαβε πρόσταγμα πάρ' Εὐρυσθέως τὸν ἐξ Ἅιδου Κέρβερον πρὸς τὸ φῶς ἀγαγεῖν. Πρὸς δὲ τοῦτον τὸν ἄθλον ὑπολαβὼν συνοίσειν αὐτῷ, παρῆλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων. (IV, 25.)

(3) Τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Ἅιδου πρότερον λόγος ἐνθάδε μυηθῆναι, καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. (*Axiochos*, 13.)

IMPRIMERIE NATIONALE.

naissait cette force merveilleuse? Nous avons vu que ni les représentations du drame sacré ni même la vue des ἱερά ne suffisaient pour l'expliquer. Il a donc fallu chercher plus profondément. Étant donné que, d'une part, les mystes parcouraient les régions du monde souterrain; de l'autre, qu'il y avait des paroles secrètes (τὰ ἀπόρρητα) qui accompagnaient les δεικνύμενα et les δρώμενα, et qui étaient nécessaires pour leur donner toute leur valeur, j'ai supposé que les paroles du hiérophante étaient les formules mystérieuses qui devaient guider l'initié dans son dernier voyage; cette double leçon, qui frappait en même temps ses yeux et ses oreilles, faisait naître en lui une ferme confiance que, malgré tous les obstacles, il parviendrait au séjour des bienheureux. La connaissance de ces formules toutes puissantes était comme le rameau d'or qui ouvrit à Énée l'accès des enfers.

La part de la conjecture est en somme assez petite; elle a consisté à préciser la nature des ἀπόρρητα, sur lesquels les Grecs n'ont laissé aucun renseignement. Mais combien cette hypothèse gagnerait-elle en vraisemblance et combien elle approcherait de la probabilité s'il était possible de trouver, non plus seulement chez les Égyptiens, mais chez les Grecs, un enseignement de ce genre, fournissant au mort à la fois une description pratique du pays où il va descendre et des instructions précises pour trouver son chemin et triompher des dangers de la route. Or, c'est ce que nous offre l'école des Orphiques, qui a les rapports les plus étroits avec les doctrines d'Éleusis, et cela, dès une époque antérieure à l'influence alexandrine.

Rien n'est moins certain que la date de la composition des poèmes orphiques. Il est une pièce cependant que les auteurs grecs s'accordent à reconnaître comme une des plus anciennes

et qu'ils attribuent à un disciple de Pythagore; c'est la descente dans la demeure d'Hadès, Κατάβασις εἰς Ἅιδου. Le titre seul nous étant parvenu, les savants modernes ont eu le droit de supposer que le poème avait pour sujet la descente d'Orphée. Je croirais plutôt, d'après la forme impersonnelle du titre, que c'était un rituel contenant des instructions analogues à celles du Livre des Morts et aux révélations d'Éleusis. En tout cas, il existait un rituel de ce genre; des fragments en ont été conservés, non dans les auteurs, mais dans un groupe d'inscriptions qui présentent un caractère particulier. Elles étaient gravées sur des lamelles d'or : l'or était regardé par les Égyptiens comme le plus puissant des métaux. Elles ont toutes été trouvées dans des tombeaux; c'étaient donc des inscriptions secrètes, que nul profane ne pouvait voir, puisqu'elles étaient enfermées avec le corps; elles avaient pour objet, comme le Livre des Morts, de guider le défunt dans son dernier voyage.

Je commence par une inscription de Pétilia où se voit le plus clairement cette destination :

« Dans la demeure d'Hadès, tu trouveras à gauche une source et près d'elle un cyprès blanc; garde-toi même d'approcher de cette source. Tu en trouveras une autre où coule l'onde fraîche qui vient du lac de Mémoire; devant, sont des gardiens. Leur dire : Je suis l'enfant de la terre et du ciel étoilé, mais mon origine est céleste; sachez-le, vous aussi. Je suis dévoré par la soif, qui me fait mourir, mais donnez-moi sans retard l'onde fraîche qui coule du lac de Mémoire. Et ils te donneront à boire de la source divine et désormais tu régneras avec les autres héros[1]. »

[1] Εὑρήσεις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἀρισ1ερὰ κρήνην
πάρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑσ1ηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
Εὑρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης

Il y avait encore trois vers, dont il ne reste plus que des débris inintelligibles. Le sens et l'intention des vers conservés sont bien clairs. Ce sont les instructions que l'école orphique donnait à l'âme qui quittait le corps. L'origine égyptienne est facile à reconnaître. La soif était le tourment le plus redouté de l'âme du mort égyptien. Lorsque le culte d'Isis se répandit en Italie, on grava fréquemment sur la tombe des morts osiriaques ce souhait caractéristique : *Δοίη σοι Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*[1].

Une découverte récente de M. Joubin est venue prouver que nous n'avons pas affaire à un rituel local, mais à un livre répandu en dehors de la Grande-Grèce. C'est une inscription trouvée à Eleutherna, en Crète, dans un tombeau, et gravée aussi sur une lamelle d'or. Les trois vers qui la composent résument, en l'abrégeant, l'inscription précédente[2].

Δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι. — Ἀλλὰ πίε μοῦ
κράνας· αἰεὶ ῥέω ἐπὶ δεξιὰ τῇ κυφαρίσοι.
Τίς δ' ἐσί; τῶ[3] δ' ἐσί; — Γᾶς υἱὸς ἠμὶ καὶ ὠρανῶ ἀσ1ερόεντος.

M. Joubin a cru que le monument était postérieur à notre ère, à cause des ligatures et de la forme des lettres ω, C, ϵ; mais dans une inscription gravée sur le métal, le mélange des

ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν.
Εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀσ1ερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴσ1ε καὶ αὐτοί·
δίψηι δ' εἰμὶ αὔη καὶ ἀπόλλυμαι, ἀλλὰ δότ' αἶψα
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
καὐ[τοί σο]ι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπὸ κρήνης,
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἡρώεσσιν ἀνάξει[s].

(*Inscr. gr. Siciliæ et Italiæ*, 638.)

[1] *Inscript. gr. Siciliæ et Italiæ*, 1488, 1705, 1782, 1842.

[2] *Bulletin de corresp. hellén.*, 1893, p. 177.

[3] La copie donne πῶ, qui doit être une faute du graveur; la correction τῶ donne un sens satisfaisant : « qui es-tu? de qui es-tu fils? »

formes cursives et épigraphiques a commencé beaucoup plus tôt. L'emploi de formes dialectales assez nombreuses indique, au moins pour l'original, une date beaucoup plus ancienne.

On reconnaît des fragments du même rituel dans une inscription de Thurii et la même préoccupation de guider le mort : « Mais, lorsque ton âme aura quitté la lumière du soleil, *prends à droite*, comme doit le faire tout homme avisé. » Ces mots : *prends à droite*, qui sont la recommandation essentielle, établissent le lien avec les deux pièces précédentes ; c'est à droite du cyprès blanc, en évitant la source dangereuse qui est à la gauche. Puis vient l'adieu d'un ami qui encourage le mort et lui répète cette indication si importante, en y mêlant des bribes de vers et des formules mystiques. « Adieu, tu as éprouvé ce que tu n'avais pas encore éprouvé ; d'homme tu es devenu dieu, tu es comme le chevreau tombé dans du lait. Adieu, adieu, *prends à droite*, vers les prairies et les bois sacrés de Proserpine[1]. » Dans le même tombeau était une seconde tablette d'or, presque illisible. M. Comparetti a pu seulement y déchiffrer quelques noms du panthéon orphique, en particulier celui de Φάνης[2].

Trois tablettes trouvées dans les tombeaux de Pétilia en 1880 instruisent le mort pour une autre partie de son voyage : l'arrivée auprès des divinités des enfers et le langage à tenir en ce moment.

(1) Ἀλλ' ὅταν ψυχὴ προλίπῃ φάος ἀελίοιο
δεξιὸν ε[ἴσι]θι, [ὡ]ς δεῖ πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα.
Χαῖρε, παθὼν τὸ πάθημα τό [τ'] οὔπω π[ρ]όσθε ἐπεπόνθεις·
θεὸς ἐ[γ]ένου ἐξ ἀνθρώπου, ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.
Χαῖρε, χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορ[ῶν]
λειμῶνας τε ἱεροὺς κατ[ά τ'] ἄλσεα Φε[ρ]σε[φ]ονείας.
(*Inscr. gr. Siciliæ et Italiæ*, 642.)

(2) *Journal of Hellenic Studies*, III, p. 114.

naissait cette force merveilleuse? Nous avons vu que ni les représentations du drame sacré ni même la vue des *ἱερά* ne suffisaient pour l'expliquer. Il a donc fallu chercher plus profondément. Étant donné que, d'une part, les mystes parcouraient les régions du monde souterrain; de l'autre, qu'il y avait des paroles secrètes (*τὰ ἀπόρρητα*) qui accompagnaient les *δεικνύμενα* et les *δρώμενα*, et qui étaient nécessaires pour leur donner toute leur valeur, j'ai supposé que les paroles du hiérophante étaient les formules mystérieuses qui devaient guider l'initié dans son dernier voyage; cette double leçon, qui frappait en même temps ses yeux et ses oreilles, faisait naître en lui une ferme confiance que, malgré tous les obstacles, il parviendrait au séjour des bienheureux. La connaissance de ces formules toutes puissantes était comme le rameau d'or qui ouvrit à Énée l'accès des enfers.

La part de la conjecture est en somme assez petite; elle a consisté à préciser la nature des *ἀπόρρητα*, sur lesquels les Grecs n'ont laissé aucun renseignement. Mais combien cette hypothèse gagnerait-elle en vraisemblance et combien elle approcherait de la probabilité s'il était possible de trouver, non plus seulement chez les Égyptiens, mais chez les Grecs, un enseignement de ce genre, fournissant au mort à la fois une description pratique du pays où il va descendre et des instructions précises pour trouver son chemin et triompher des dangers de la route. Or, c'est ce que nous offre l'école des Orphiques, qui a les rapports les plus étroits avec les doctrines d'Éleusis, et cela, dès une époque antérieure à l'influence alexandrine.

Rien n'est moins certain que la date de la composition des poèmes orphiques. Il est une pièce cependant que les auteurs grecs s'accordent à reconnaître comme une des plus anciennes

et qu'ils attribuent à un disciple de Pythagore; c'est la descente dans la demeure d'Hadès, Κατάβασις εἰς Ἅιδου. Le titre seul nous étant parvenu, les savants modernes ont eu le droit de supposer que le poème avait pour sujet la descente d'Orphée. Je croirais plutôt, d'après la forme impersonnelle du titre, que c'était un rituel contenant des instructions analogues à celles du Livre des Morts et aux révélations d'Éleusis. En tout cas, il existait un rituel de ce genre; des fragments en ont été conservés, non dans les auteurs, mais dans un groupe d'inscriptions qui présentent un caractère particulier. Elles étaient gravées sur des lamelles d'or : l'or était regardé par les Égyptiens comme le plus puissant des métaux. Elles ont toutes été trouvées dans des tombeaux; c'étaient donc des inscriptions secrètes, que nul profane ne pouvait voir, puisqu'elles étaient enfermées avec le corps; elles avaient pour objet, comme le Livre des Morts, de guider le défunt dans son dernier voyage.

Je commence par une inscription de Pétilia où se voit le plus clairement cette destination :

« Dans la demeure d'Hadès, tu trouveras à gauche une source et près d'elle un cyprès blanc; garde-toi même d'approcher de cette source. Tu en trouveras une autre où coule l'onde fraîche qui vient du lac de Mémoire; devant, sont des gardiens. Leur dire : Je suis l'enfant de la terre et du ciel étoilé, mais mon origine est céleste; sachez-le, vous aussi. Je suis dévoré par la soif, qui me fait mourir, mais donnez-moi sans retard l'onde fraîche qui coule du lac de Mémoire. Et ils te donneront à boire de la source divine et désormais tu régneras avec les autres héros[1]. »

[1] Εὑρήσεις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἀρισῖερὰ κρήνην
πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑσῖηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
Εὑρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης

Il y avait encore trois vers, dont il ne reste plus que des débris inintelligibles. Le sens et l'intention des vers conservés sont bien clairs. Ce sont les instructions que l'école orphique donnait à l'âme qui quittait le corps. L'origine égyptienne est facile à reconnaître. La soif était le tourment le plus redouté de l'âme du mort égyptien. Lorsque le culte d'Isis se répandit en Italie, on grava fréquemment sur la tombe des morts osiriaques ce souhait caractéristique : Δοίη σοι Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ[1].

Une découverte récente de M. Joubin est venue prouver que nous n'avons pas affaire à un rituel local, mais à un livre répandu en dehors de la Grande-Grèce. C'est une inscription trouvée à Eleutherna, en Crète, dans un tombeau, et gravée aussi sur une lamelle d'or. Les trois vers qui la composent résument, en l'abrégeant, l'inscription précédente[2].

Δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι. — Ἀλλὰ πίε μοῦ
κράνας· αἰεὶ ῥέω ἐπὶ δεξιὰ τῇ κυφαρίσσοι.
Τίς δ' ἐσί; τῶ[3] δ' ἐσί; — Γᾶς υἱὸς ἠμὶ καὶ ὠρανῶ ἀσἱερόεντος.

M. Joubin a cru que le monument était postérieur à notre ère, à cause des ligatures et de la forme des lettres ω, C, Є; mais dans une inscription gravée sur le métal, le mélange des

ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν.
Εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀσἱερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴσἱε καὶ αὐτοί·
δίψηι δ' εἰμὶ αὔη καὶ ἀπόλλυμαι, ἀλλὰ δότ' αἶψα
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
καὐ[τοί σο]ι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπὸ κρήνης,
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἡρώεσσιν ἀνάξει[s].

(*Inscr. gr. Siciliæ et Italiæ*, 638.)

[1] *Inscript. gr. Siciliæ et Italiæ*, 1488, 1705, 1782, 1842.

[2] *Bulletin de corresp. hellén.*, 1893, p. 177.

[3] La copie donne πῶ, qui doit être une faute du graveur; la correction τῶ donne un sens satisfaisant : «qui es-tu? de qui es-tu fils?»

formes cursives et épigraphiques a commencé beaucoup plus tôt. L'emploi de formes dialectales assez nombreuses indique, au moins pour l'original, une date beaucoup plus ancienne.

On reconnaît des fragments du même rituel dans une inscription de Thurii et la même préoccupation de guider le mort : « Mais, lorsque ton âme aura quitté la lumière du soleil, *prends à droite*, comme doit le faire tout homme avisé. » Ces mots : *prends à droite*, qui sont la recommandation essentielle, établissent le lien avec les deux pièces précédentes ; c'est à droite du cyprès blanc, en évitant la source dangereuse qui est à la gauche. Puis vient l'adieu d'un ami qui encourage le mort et lui répète cette indication si importante, en y mêlant des bribes de vers et des formules mystiques. « Adieu, tu as éprouvé ce que tu n'avais pas encore éprouvé ; d'homme tu es devenu dieu, tu es comme le chevreau tombé dans du lait. Adieu, adieu, *prends à droite*, vers les prairies et les bois sacrés de Proserpine[1]. » Dans le même tombeau était une seconde tablette d'or, presque illisible. M. Comparetti a pu seulement y déchiffrer quelques noms du panthéon orphique, en particulier celui de *Φάνης*[2].

Trois tablettes trouvées dans les tombeaux de Pétilia en 1880 instruisent le mort pour une autre partie de son voyage : l'arrivée auprès des divinités des enfers et le langage à tenir en ce moment.

(1) *Ἀλλ' ὅταν ψυχὴ προλίπῃ φάος ἀελίοιο*
δεξιὸν ε[ἵσι]θι, [ὡ]ς δεῖ πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα.
Χαῖρε, παθὼν τὸ πάθημα τό [τ'] οὔπω π[ρ]όσθε ἐπεπόνθεις·
θεὸς ἐ[γ]ένου ἐξ ἀνθρώπου, ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.
Χαῖρε, χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορ[ῶν]
λειμῶνας τε ἱεροὺς κατ[ά τ'] ἄλσεα Φε[ρ]σε[φ]ονείας.
(*Inscr. gr. Siciliæ et Italiæ*, 642.)

(2) *Journal of Hellenic Studies*, III, p. 114.

La première remonte au moins au IVe siècle, comme le montre l'emploi du signe O pour la diphtongue *ου*; mais on a fait aussi usage des deux caractères V et + qui appartiennent à l'alphabet du Ve siècle. Le graveur semble donc avoir eu sous les yeux un original très ancien, et qu'il ne comprenait pas toujours; il s'est embrouillé dans un passage qu'il a transcrit d'une manière inintelligible : « Pure et issue de purs, je viens vers toi, reine des enfers, et vers vous, Euclès, Eubouleus, et vous tous, dieux immortels; car je me vante d'appartenir à votre race (ici, un vers évidemment altéré), mais la Parque m'a dompté, ainsi que les autres dieux immortels, par la foudre étincelante. Je me suis envolée du terrible cercle aux profondes douleurs; de mes pieds rapides, je suis entrée dans la couronne désirée; je suis descendue dans le sein de la reine des enfers[1]. De mes pieds rapides, je suis entrée dans la couronne désirée. »

L'éditeur du *Corpus* supprime ce vers comme une répétition due à l'inadvertance du copiste; peut-être est-ce un refrain de la formule repris avec intention. La pièce finit par un encouragement au mort : « Heureux et bienheureux, de mortel tu es devenu dieu; tu es comme le chevreau tombé dans du lait. » Le mort égyptien devenait un Osiris et, en cette qualité, l'époux d'Isis. On remarquera que ce texte répète la même idée que le

[1] *Ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶ[ν] κοθαρά, χθονί[ων] βασίλεια,*
Εὐκλῆς Εὐβούλευς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν,
ἀ[λ]λά με μο[ῖ]ρα ἐδάμασ[σ]ε καὶ ⟨ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι⟩ ἀστεροβλῆτα κεραῦνον·
κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας·
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι.
Ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.

(*Inscr. gr. Siciliæ et Italiæ*, 641.)

précédent et la même métaphore caractéristique; ils appartiennent donc à la même école religieuse.

Les deux autres tablettes de Pétilia reproduisent quelques-uns de ces vers avec des fautes encore plus nombreuses, des variantes et une addition : « J'ai payé la rançon de mes torts, soit que la Parque m'ait dompté, soit que la foudre étincelante . . . »

On peut dire que les six inscriptions dérivent d'un original commun, rituel de la descente aux enfers. A l'origine, il est probable qu'on le gravait en entier, afin que le mort fût muni des instructions nécessaires à tous les moments de sa course. Avec le temps, on arriva à se contenter d'extraits plus ou moins abrégés; les uns sont relatifs à la route à suivre, les autres donnent les paroles à prononcer pour être admis dans la compagnie des immortels.

Le même fait s'était produit pour le Livre des Morts égyptien. Pour les grands personnages, il y en avait de complets, le plus souvent avec des illustrations très soignées, de véritables miniatures, comme ceux des princesses royales et des prêtresses découverts à Déîr el-Bahari. Pour les morts du commun, on se contentait de résumés, d'abrégés, qui allaient toujours en diminuant; on arriva à ne plus tracer que des lambeaux de phrases. L'idée première fut perdue de vue, on oublia que le Livre des Morts était un guide du défunt et on finit par le considérer comme une amulette; une parcelle du livre sacré enfermée avec la momie suffisait pour la protéger.

Il en fut de même, paraît-il, pour le rituel des Orphiques; il était devenu une simple amulette, et quelques phrases suffisaient.

On voit quelles conséquences découlent de ce fait. La doctrine des Orphiques et celle d'Éleusis, comme l'ont constaté

les anciens, présentaient une grande ressemblance, résultant de leur commune origine. Toutes deux avaient le même but : assurer à leurs adeptes l'arrivée au séjour des bienheureux. Nous venons de voir que les Orphiques croyaient y parvenir en enfermant dans le tombeau la copie ou les extraits d'un rituel funéraire, inspiré par le Livre des Morts égyptien. N'est-il pas légitime de supposer que les fondateurs des mystères puisèrent à la même source, et que les *ἀπόρρητα*, dont l'existence est certaine, mais dont la nature nous est inconnue, n'étaient pas autre chose que les instructions qui guidaient le mort dans l'autre monde et les formules qui l'armaient contre les périls. Mais si le fond de l'enseignement était le même, le mode d'enseignement différait. Les Orphiques s'instruisaient par la lecture du livre sacré et ils l'emportaient avec eux dans la tombe. A Éleusis, on mettait la leçon en action, comme on le faisait pour les légendes de la Déesse. Au lieu de décrire le monde souterrain, on le faisait voir à l'initié et on lui montrait le chemin; au lieu de lire dans un livre les paroles mystérieuses qui domptaient les ennemis et ouvraient les portes de la demeure bienheureuse, il les entendait de la bouche même du hiérophante.

Une phrase de Pausanias marque fort exactement cette différence dans la manière d'instruire. N'osant pas donner la raison sacrée pour laquelle les fèves sont interdites aux initiés comme aux Orphiques, il dit : « Celui qui a *vu* les mystères d'Éleusis ou qui a *lu* les livres appelés Orphiques sait ce que je veux dire[1]. »

Il ne sera pas inutile de présenter en résumé les diverses parties de l'initiation.

[1] *Τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔσ7ι σφίσιν ἐς Δήμητρα τὴν εὕρεσιν. Ὅσ7ις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.* (Paus., I, XXXVII, 4.)

On commençait par représenter un drame mystique qui mettait en action la légende de Déméter, telle qu'elle avait été transmise aux Eumolpides. Celle-ci, conforme dans l'ensemble aux croyances populaires, en différait par des détails et des épisodes dont la connaissance était réservée aux initiés. C'était, en réalité, une préparation aux révélations de l'initiation.

Les mystes parcouraient les diverses régions du monde souterrain, figurées dans la grande salle du *τελεστήριον*, pour aboutir au séjour des bienheureux; alors probablement étaient dévoilés les *ἱερά*. Ces tableaux étaient animés par la voix du hiérophante, qui prononçait, avec la mélopée sacramentelle, les paroles secrètes ou formules d'incantation nécessaires pour mener à bon terme ce dangereux voyage. C'était là la grande révélation des mystères et la partie essentielle.

Les faits que je viens de résumer, je tiens à le faire remarquer, ne résultent pas de déductions ou d'interprétations; ils reposent directement sur les textes. Sur un point seulement, la nature des paroles secrètes du hiérophante, il a fallu recourir à une hypothèse. L'analogie avec le Livre des Morts égyptien et le Rituel funéraire des Orphiques me paraît la justifier.

Il n'y avait pas autre chose dans l'initiation.

Je crains que cette solution du problème ne semble trop simple; peut-être ne répondra-t-elle pas à l'attente qu'excite le grand nom d'Éleusis. Il ne s'agit pas cependant de chercher dans les mystères ce que notre imagination s'est plu à y mettre, mais bien ce que les anciens croyaient y trouver, c'est-à-dire la garantie, l'assurance d'une destinée heureuse dans l'autre monde. Pour cela, l'initiation, telle que nous l'avons retracée, n'est-elle pas suffisante? Le myste voyait, au milieu d'un appareil propre à frapper les sens et l'imagination, la vie et les aventures des divinités qui régnaient dans le monde souterrain; il était admis

en leur présence et contemplait leurs images; il parcourait leur domaine et il apprenait les paroles toutes-puissantes qui lui en ouvriraient l'entrée. N'était-ce pas là ce qu'il était venu demander aux déesses d'Éleusis? Ces révélations, instrument et gage assuré d'un bonheur éternel, ne suffisent-elles à expliquer les transports de joie auxquels se livraient les initiés? Enfin ne justifient-elles pas cette ferme confiance dans l'avenir qui faisait dire à l'un d'eux : « Grâce aux mystères, la mort pour les mortels n'est pas un mal, mais un bien. »

QUATRIÈME PARTIE.

PHASES SUCCESSIVES DE LA RELIGION DES MYSTÈRES.

L'histoire de la religion d'Éleusis est le complément naturel de l'étude des mystères. Le culte d'une divinité, tel que nous le connaissons à l'époque classique, est loin d'être simple; c'est un composé qui s'est formé lentement par la combinaison d'éléments divers. Pour en faire l'histoire, il faut, pour ainsi dire, en faire l'analyse, reconnaître quel était le fonds primitif, quand et comment des additions successives l'ont modifié; il est peu de recherches plus importantes pour la mythologie, mais la difficulté n'est pas moindre que l'intérêt. Dès qu'on tente de remonter aux temps reculés où se sont combinées les croyances qui ont donné naissance aux dieux grecs, les témoignages certains font défaut, et, le plus souvent, il n'est pas possible de dégager de la masse des légendes les traits de la divinité primitive, de marquer les phases de son développement. Pour Éleusis cependant, les observations déjà présentées dans ce mémoire ont montré que l'on pouvait distinguer des formes successives de la religion des mystères. J'essayerai ici de présenter la suite de ces transformations et de fixer quelques dates.

I

Pour la période qu'on peut appeler « préhistorique », je crois avoir prouvé que les légendes grecques sur l'origine égyptienne de la Déméter d'Éleusis étaient fondées et que l'étude comparée des deux cultes confirmait la tradition hellénique. A l'époque où les Pharaons de la 18e dynastie furent maîtres ou suzerains des îles de la mer Égée, vers le XVIe ou le XVIIe siècle avant notre ère, des colons ou des fugitifs venus de l'Égypte apportèrent en Argolide et en Attique le culte d'Isis et d'Osiris.

Quelle était la religion des populations indigènes? « Les Pélasges, dit Hérodote, offraient des sacrifices aux dieux, mais ils ne donnaient ni nom ni épithète à aucun d'eux[1]. » Ce texte, assez obscur, est éclairé par un passage du *Cratyle* de Platon : « Les premiers habitants de la Grèce me semblent avoir considéré comme dieux seulement ceux qu'adorent maintenant beaucoup de Barbares : le Soleil, la Lune, la Terre, les astres et le Ciel[2]. » Il est donc probable que les Pélasges adoraient la Terre, mais c'était une divinité rudimentaire, sans nom et sans personnalité. Elle dut promptement céder la place à l'Isis égyptienne, qui était aussi une déesse tellurique, mais qui se présentait avec un caractère supérieur et qui apportait avec elle l'agriculture et la civilisation; ou, si elle ne disparut pas complètement, elle fut absorbée et transformée par la nouvelle venue, avec laquelle elle se confondit. Ce que dit Hérodote de la propagation des Thesmophoria dans toutes les tribus pé-

(1) *Ἔθυον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι, ἐπωνυμίην δ' οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν.* (Herodot., II, 52.)

(2) *Φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν.* (Plat., *Cratyl.*, 397 C.)

lasgiques autorise à penser que le nouveau culte apporté par les Égyptiens se répandit sans provoquer de lutte et sans rencontrer de résistance.

II

La période suivante, quoique encore bien reculée, présente déjà plus de certitude, parce qu'elle a laissé des traces très visibles dans la religion de l'époque classique.

Le culte le plus ancien d'Éleusis est celui du Dieu et de la Déesse. Par sa forme même et par son caractère, il reproduit plus exactement que les autres le couple divin d'Isis et d'Osiris; comme leurs modèles égyptiens, ces deux divinités président à l'agriculture et règnent dans le monde souterrain. Elles ont été reléguées dans l'ombre par le développement ultérieur de la religion éleusinienne, à tel point qu'aucun auteur ancien n'en a fait mention; mais les inscriptions et les bas-reliefs permettent de constater son existence depuis le ve siècle avant notre ère jusqu'au règne des Sévères.

Comment et à quel moment s'est-il modifié? Le témoignage littéraire le plus ancien est l'hymne homérique que l'on place en général au VIIe siècle; mais il est possible de remonter beaucoup plus haut, jusqu'au XIe, et de déterminer dans la religion de Déméter ce qui est antérieur ou postérieur à cette date.

Au XIe siècle, soixante ans après l'invasion dorienne, les historiens anciens s'accordent à placer la fondation des colonies ioniennes de l'Asie Mineure et de l'Archipel. Ces colonies partirent de l'Attique sous la conduite des fils de Codrus, et elles emportèrent avec elles les dieux de la mère patrie. Lors donc que les auteurs ou les inscriptions nous font connaître un culte qui existe avec les mêmes caractères à la fois en Attique et dans plusieurs des colonies fondées au XIe siècle, on peut affirmer

qu'il existait déjà au moment où les Ioniens ont émigré. Par le même raisonnement, mais avec plus de réserves, il sera permis d'attribuer à une date plus récente et de regarder comme des innovations les institutions religieuses, les cérémonies et les croyances d'Éleusis que l'on ne retrouve pas dans les colonies ioniennes.

Thucydide cite un exemple qui montre la légitimité de cette méthode : *Τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεσ7ηριῶνι, ὥσπερ καὶ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσιν* (II, 15).

Nous savons, par des témoignages positifs, que les Ioniens établirent aussi dans leurs villes nouvelles le culte de la Déméter Éleusinienne. Le fils légitime de Codrus, qui fonda Éphèse, Androclus, avait emporté les objets sacrés qui restèrent la propriété de ses descendants[1]. Un des compagnons de Nélée, le fondateur de Milet, éleva aussi au mont Mycale un temple de Déméter Éleusinienne[2]. On en peut conclure que, déjà à cette époque, la Déesse était l'objet d'une vénération particulière, au moins pour les habitants de l'Attique, et que les légendes qui plaçaient sur le territoire d'Éleusis l'enlèvement de Coré et la venue de Déméter étaient déjà formées.

La religion éleusinienne, au XI[e] siècle, présentait les caractères suivants.

La Déesse du couple primitif s'était dédoublée en Déméter et Coré. Sans rechercher ici quelle en fut la cause, il suffit de

[1] L'auteur rapporte, d'après Phérécyde, qu'Androclus fut le fondateur d'Éphèse : *Διόπερ τὸ βασίλειον τῶν Ἰώνων ἐκεῖ συσ7ῆναί φασι, καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους ὀνομάζονται βασιλεῖς, ἔχοντές τινας τιμὰς, προεδρίαν τε ἐν ἀγῶσι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους, σκίπωνα ἀντὶ σκήπ7ρου καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος.* (Strab., XIV, 1, 3.)

[2] *Τῇ Δήμητρος Ἐλευσινίης ἐσ7ὶ ἱρὸν, τὸ Φίλισ7ος ὁ Πασικλέος ἱδρύσατο Νείλεῳ τῷ Κόδρου ἐπισπόμενος ἐπὶ Μιλήτου κτισ7ύν.* (Herodot., IX, 97.)

constater que le fait était accompli lorsque les colons ioniens partirent de l'Attique. Nous trouvons en effet dans plusieurs des Cyclades (Paros, Amorgos, Délos, Myconos) la triade éleusinienne : Déméter, Coré et Zeus Eubouleus [1].

Ce sont des divinités chthoniennes; mais ce qui domine dans les fêtes que nous connaissons (Haloa, Chloia, Calamaia), c'est le caractère de divinités agraires [2]. La fête des Calamaia, célébrée à Éleusis, existait aussi à Milet, où elle avait donné son nom au mois **Καλαμαιών**. Et ce n'était pas une fête d'importation récente, car le même mois figure dans le calendrier de deux colonies milésiennes, Cyzique et Olbia, fondées au VIIe siècle [3].

La fête la plus ancienne de Déméter, les Thesmophoria et leurs mystères, se célébrait à Éleusis [4] et avait été portée par les colons ioniens à Délos, à Myconos, à Éphèse [5].

A Déméter et à Coré est associé le Dieu; il était alors appelé Zeus Eubouleus, nom qu'il porte dans les dédicaces des Cyclades ioniennes [1].

Les mystères des Haloa et des Thesmophoria ne semblent avoir aucun rapport avec la vie future; les rites et les symboles,

(1) Paros. Ἐρασίππη Πράσωνος Ἥρηι Δήμητρι Θεσμοφόρωι καὶ Κόρηι καὶ Διὶ Εὐβουλεῖ καὶ Βαβοῖ. (Ἀθήν., t. V, p. 15.) — Amorgos. Δήμητρι, Κόρηι, Διὶ Εὐβουλεῖ Δημοδίκη Σίμωνος ἀνέθηκεν. (*Mittheil. Athen.*, t. I, p. 334.) — Myconos. Ὑπὲρ καρποῦ Δήμητρι ὗν ἐνκύμονα πρωτότοκον, Κόρηι κάπρον τέλεον, Διὶ Βουλεῖ χοῖρον... Εἰς δὲ τὴν ἑορτὴν θυέτω Μυκονιάδων ἡ βουλομένη καὶ τῶν οἰκουσῶν ἐμ Μυκόνωι ὅσαι ἐπὶ Δήμητρα τετέλεσται. (Ἀθήν., t. II, p. 237, l. 16.) — Délos. Ὗς ἐγκύμων εἰς θυσίαν τῆι Δήμητρι ΔΔΠ καὶ ὥστε τῆι Κόρηι ἱερεῖον ΔΔ⊢⊢⊢⊢ καὶ Διὶ Εὐβουλεῖ ἱερεῖον pour la fête des Thesmophories. (*Bull. de corr. hellén.*, 1890, p. 505, note 4.)

(2) *Revue des études grecques*, 1893, p. 322 et suiv.

(3) *Archæol. Zeitung*, 1876, p. 128. — *Corpus inscr. Gr.*, 2082, 3663 A.

(4) Πεισιστράτῳ γὰρ Ἀθηναίων στρατηγοῦντι ἐξηγγέλθη ὅτι οἱ ἐκ Μεγάρων ἐπιχειροῖεν ἀφικόμενοι πλοίοις ἐπιθέσθαι νυκτὸς ταῖς τῶν Ἀθηναίων γυναιξὶ Θεσμοφόρια ἀγούσαις ἐν Ἐλευσῖνι. (Æneas, *Poliorcet.*, 8.)

(5) Éphèse (Herodot., VI, 16); Myconos et Délos, voir les textes cités note 1 ci-dessus.

souvent grossiers, des cérémonies expriment surtout l'idée de la fécondité universelle de la nature et de la race humaine.

A Éleusis, de même qu'à Éphèse et à Myconos, les femmes seules sont initiées à Déméter; les hommes sont rigoureusement exclus[1]. La direction des cérémonies, le droit de sacrifier et d'initier appartiennent à la prêtresse de Déméter[2]. Elle conserva ces privilèges même après la création du hiérophante, et elle resta toujours l'éponyme de l'enceinte sacrée d'Éleusis, comme représentant le culte le plus ancien[3].

En somme, la religion éleusinienne, dans la période antérieure au XIe siècle, était semblable à celle de la Déméter Thesmophoros qu'avaient adoptée toutes les tribus helléniques, avant l'invasion dorienne. Éleusis était seulement un sanctuaire plus vénéré, parce que la légende avait placé sur son sol l'apparition de la Déesse et l'invention de l'agriculture. Ce fut après le XIe siècle que cette religion prit le caractère particulier qui la distingua de toutes les autres.

III

Les deux familles sacerdotales des Eumolpides et des Céryces, malgré leurs prétentions à une haute antiquité, ne paraissent pas avant une date relativement récente. Lorsque eut lieu le départ des colons ioniens, les objets sacrés étaient en la possession du fils de Codrus, Androclus, et ils restèrent la propriété de ses descendants, qui portaient le titre de roi et jouissaient de privilèges honorifiques[4]. Par suite, il est probable qu'en

(1) Scol. inéd. de Lucien, *Rhein. Museum*, 1870, p. 557. — Herodot., VI, 16. — Ἀθήν., t. II, p. 257.

(2) Demosth., *in Neær.*, 116. — Photius, Φιλλεῖδαι.

(3) *C. I. A.*, t. III, 230, 232, 454, 647, 828, 895, 899, 921.

(4) *Ἄρξαι δέ φησιν Ἄνδροκλον τῆς τῶν Ἰώνων ἀποικίας, ὕστερον τῆς Αἰολικῆς, υἱὸν γνήσιον Κόδρου*... (Strab., XIV, 1, 3.)

Attique c'était aussi le roi qui en était le gardien, et que ce fut seulement après la chute de la royauté que les deux familles eurent la possession des objets sacrés des deux Déesses. Leurs droits, à l'époque historique, ne sont contestés par personne; le hiérophante et le dadouque, les chefs du sacerdoce éleusinien, sont pris parmi leurs membres; ceux-ci ont seuls le privilège de présenter les mystes à l'initiation[1]; en un mot, tout ce qui touche aux cérémonies sacrées et aux intérêts du temple est confié à leurs soins[2].

A cette organisation nouvelle correspondent de grands changements dans la religion. Les formes antérieures du culte, il est vrai, ne disparaissent pas : le sacerdoce du Dieu et de la Déesse subsiste toujours; on continue à célébrer les mystères des Haloa et des Thesmophoria avec leur ancien caractère et l'exclusion des hommes. Mais à côté, et bientôt au-dessus, apparaissent de nouveaux mystères ouverts aux deux sexes. Les Athéniens seuls y sont admis à l'origine, puis les étrangers, à condition qu'ils soient de race hellénique, enfin même les esclaves au service d'un maître grec. L'initiation exige des purifications et un enseignement préparatoire; elle comporte plusieurs degrés, qui sont franchis successivement et à des intervalles fixés; mais elle garantit à celui qui l'a reçue une vie heureuse dans le royaume souterrain. C'est la seule religion hellénique qui fasse de telles promesses à ses fidèles, et par là les nouveaux mystères d'Éleusis se distinguent de tous les autres.

La légende de Déméter et de Coré s'est développée; la mère et la fille, étroitement unies l'une à l'autre, y ont pris le premier

[1] M[υ]εῖν δ' εἶ[ναι τοῖς] οὖσι [Κη]ρύκων [καὶ] Εὐ[μολπιδῶν]. (*C. I. A.*, t. IV, p. 2.)

[2] Dans la convention conclue entre le peuple d'Athènes et les partisans des Trente retirés à Éleusis. Τὸ δ' ἱερὸν εἶναι κοινὸν ἀμφοτέρων, ἐπιμελεῖσθαι δὲ Κήρυκας καὶ Εὐμολπίδας κατὰ τὰ πάτρια. (Aristot., *Polit.*, 39.)

rang. La conséquence est l'effacement, au moins apparent, du Zeus Eubouleus qui faisait partie de la triade éleusinienne avant l'émigration ionienne, et qui a conservé sa place dans les colonies. Mais quoiqu'on semble avoir cherché à le diviser en plusieurs dieux, il n'a pas cessé d'exister. On le retrouve dans le héros Eubouleus, que la légende locale a rattaché à l'enlèvement de Coré; sous le nom de Pluton, il a son temple dans l'enceinte sacrée; son autel s'élève à côté de celui des deux Déesses; un banquet sacré lui est offert par le hiérophante dans l'Éleusinion d'Athènes; sous le nom de Dionysos, il demeure dans les nouveaux mystères des Eumolpides, et, jusqu'à la fin de l'empire, c'est à lui en même temps qu'à Déméter et à Coré que les initiés sont consacrés [1]. Bien loin que Dionysos ait été introduit tardivement dans la religion d'Éleusis, il n'a pas cessé d'y régner sous des noms différents; qu'on l'appelle Zeus Eubouleus, Pluton, Dionysos, c'est toujours l'antique Θεός, l'image d'Osiris et l'époux d'Isis-Déméter, comme Hérodote l'a très justement reconnu.

Quant à Iacchos, c'est un nouveau venu. Absent de l'hymne homérique, il paraît pour la première fois, dans le récit d'Hérodote, comme le génie qui conduit d'Athènes à Éleusis la procession du 20 Boédromion. Les poètes l'ont célébré dans ce rôle; puis on lui créa une légende qui a toujours été en grandissant. A une époque assez basse, on en fit un Dionysos juvénile, tantôt le fils, tantôt l'époux de Déméter ou de Coré; quelques modernes ont même vu en lui une sorte de médiateur mystique entre l'homme et la divinité. C'est beaucoup exagérer la nature et l'importance de Iacchos. Il est plus exact de s'en tenir à la définition donnée par Strabon : Ἴακχόν τε καὶ Διό-

[1] Voir p. 28.

νυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων, τῆς Δήμητρος δαίμονα[1]. C'était un simple génie du cycle de Déméter; c'était lui qui marchait en tête des mystes, une torche à la main. On peut même croire qu'à l'origine il ne fut que la personnification du cri mille fois répété par le cortège qui se déroulait sur la voie Sacrée. Une inscription du IIIe siècle achève de prouver qu'il n'avait pas de place dans le culte d'Éleusis, et encore moins dans l'initiation. Parmi les services rendus par les épimélètes à l'occasion des mystères, le décret rappelle qu'ils se sont occupés de la réception de Iacchos à Éleusis : (*ἐπεμελήθησαν*) *τῆς Ἐλευσῖνι τοῦ Ἰάκχου ὑποδοχῆς*[2]. Le Dieu n'avait donc pas un temple, une demeure à lui, dans la cité des mystères; il y était reçu comme un hôte, c'est-à-dire comme un étranger.

La date à laquelle furent introduites ces innovations n'est pas très ancienne. Hésiode parle en passant du culte de Déméter à Éleusis, mais sans rien dire de ses mystères[3]. Ceux-ci, sous leur nouvelle forme, paraissent pour la première fois dans l'hymne homérique; mais, au temps des guerres médiques, leur célébrité ne dépassait pas encore les frontières de l'Attique, et il fallut expliquer au Spartiate Démarate ce qu'était la grande procession d'Iacchos[4].

J'attribue encore cette transformation à l'influence de l'Égypte. A l'origine, c'étaient des colons égyptiens qui avaient introduit en Attique la religion de Déméter; au VIIe siècle, ce furent des Grecs qui rapportèrent d'Égypte la nouvelle doctrine sur la vie future. La religion d'Osiris et d'Isis était très complexe chez les Égyptiens; elle embrassait le ciel, la terre et le monde souterrain; c'était le résumé d'un travail théologique poursuivi

(1) Strab., X, III, 11.

(2) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 177, l. 15.

(3) Hesiod., fragm. 201, éd. Didot.

(4) Herodot., VIII, 65.

pendant plusieurs siècles. Une telle doctrine n'était pas assez simple pour les populations chez lesquelles les colons égyptiens apportèrent l'agriculture; elles n'en prirent qu'une partie, la plus accessible à des esprits encore grossiers. Avant tout, sensibles à ce grand bienfait de l'invention du blé, qui les avait arrachées à une vie sauvage, les tribus vivant en Grèce adorèrent en Déméter la déesse à laquelle ils devaient les céréales et la civilisation.

Quelques siècles plus tard, les Grecs qui visitèrent l'Égypte pour s'instruire furent surtout frappés de ce que la religion d'Isis et d'Osiris enseignait sur l'autre vie et des moyens qu'elle donnait de s'assurer la protection des dieux maîtres du monde souterrain. Ce fut cette nouvelle partie de la science des choses divines qu'ils rapportèrent en Grèce, en la simplifiant, en l'adaptant au génie des Grecs, en l'introduisant dans le culte de Déméter, qui était lui-même d'origine égyptienne, mais qui était devenu un culte national. La doctrine des mystères sur la vie future n'est donc pas sortie par un développement naturel et progressif du culte grec d'Éleusis; elle fut empruntée à l'Égypte et ajoutée à la partie déjà acceptée et populaire de la religion d'Isis-Déméter.

Plusieurs savants modernes ont attribué à l'école mystérieuse et mal connue des Orphiques la rénovation des mystères d'Éleusis. Il est certain que les anciens avaient reconnu de grandes ressemblances entre les deux doctrines, mais rien ne prouve que l'une dérive de l'autre ou en ait subi l'influence. Elles se ressemblent parce que toutes deux, vers le même temps, ont été puisées à la même source, la religion égyptienne. Leurs destinées ont beaucoup différé. Les doctrines orphiques se sont développées librement au gré des particuliers; elles sont tombées dans le charlatanisme des orphéotélestes ou dans les spécula-

tions panthéistes de moins en moins intelligibles. La doctrine des mystères se fixa de bonne heure dans une religion adoptée par l'État; son intégrité fut protégée par les deux familles sacerdotales qui en avaient la garde; au besoin, l'oracle de Delphes rappela les Athéniens à l'exacte observation des usages des ancêtres. Pour ces raisons, elle s'est maintenue sans altération depuis le VI[e] siècle jusqu'à la fin du paganisme.

Foucart
Recherches sur l'origine et la nature
74703

M. Scaletta
Triebalt 72

Mr 31 '41 E. Barry

Ap 15 '41 I. Hamm

OCT 16 1941 John Peterson
(Div.) Desk 8

Leslie Br...
5245 Kenwood Av.

MAY 15 1969 L. Alderink